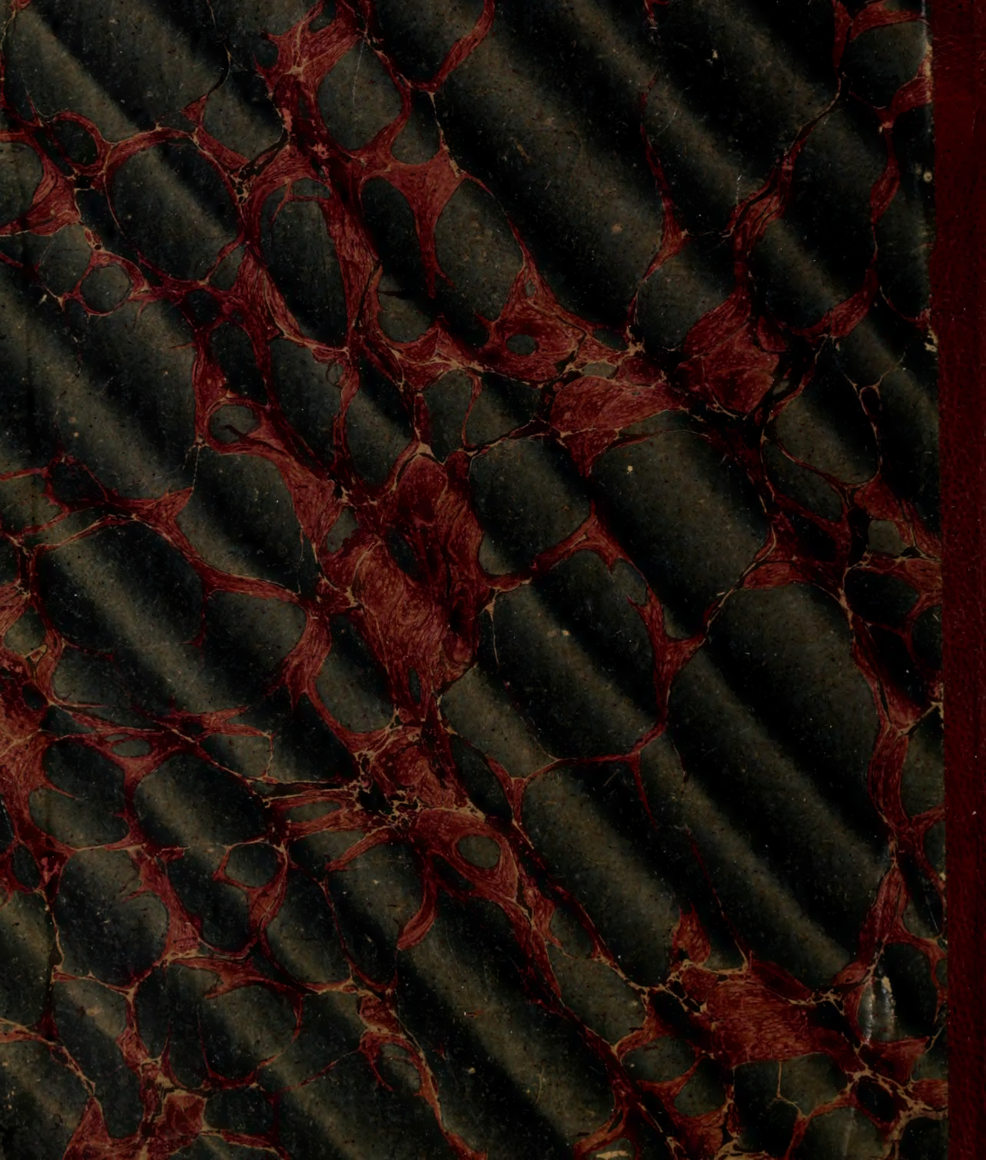
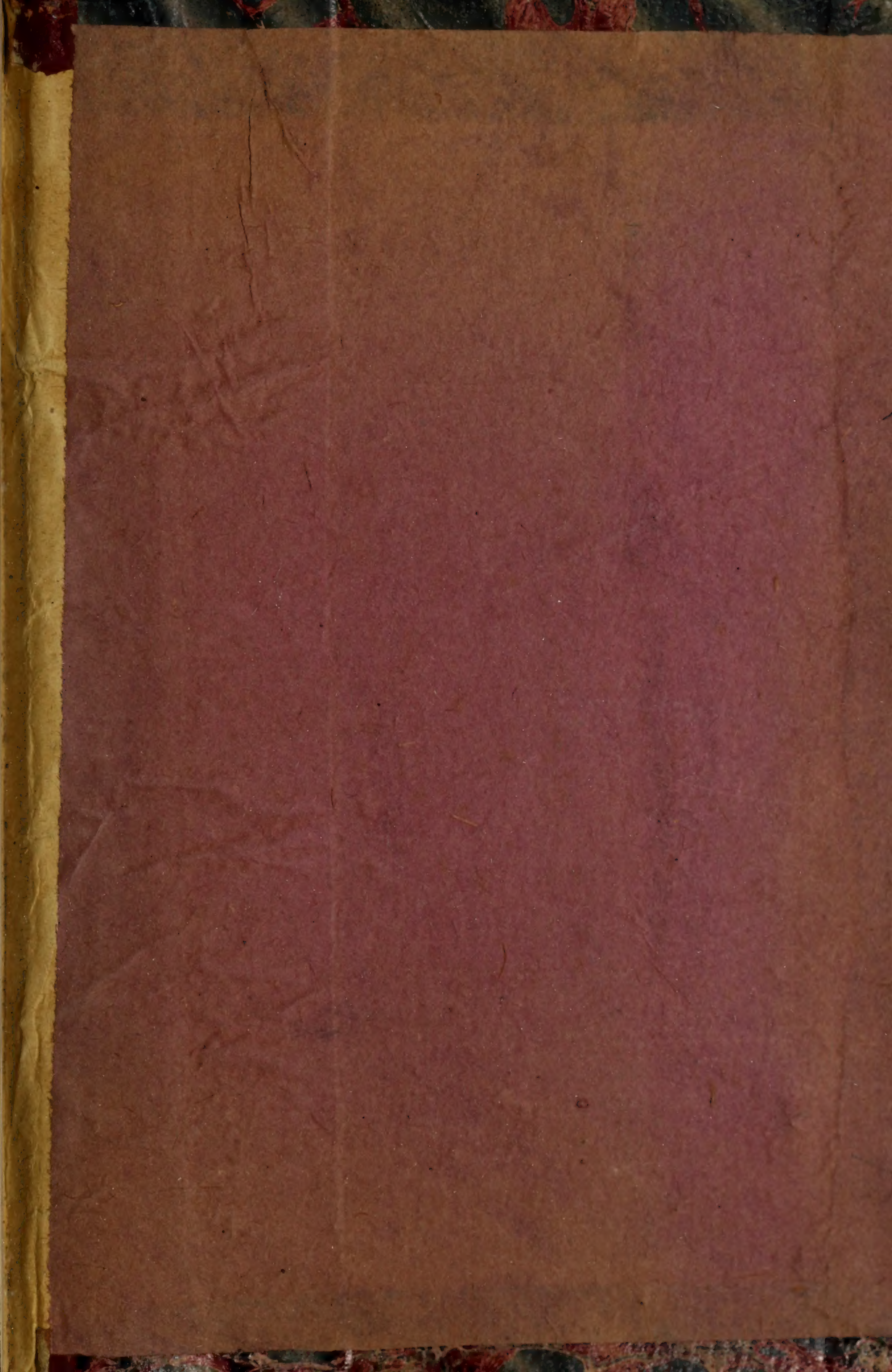




الجزء الاخير

من كتاب شرح المواقف للسيد الجرجاني

آخره خط محمد بن جماعة



من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال
الطارية على النطفة من موثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار
لا من فاعل محال وكذا صدورها عن موثر لا شعور له لانها افعال
عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الافاق كما نشاهد
من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن و
الا استقصا مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع
الاستدلال بامكان الاعراض متقيسه الى محالها كما استدل به موسى
عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه
صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به
و هو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة
على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا
بد في التخصيص من مخصص ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مدبر
العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله موثر
ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى
موثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لما مر في مرصد العلة
والمعلول من الامور العامة فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب
عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده
والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال الخصوصيات
الاثار على وجود الموثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض

فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى موثر آخر فيلزم
الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاول ان باطلان والثالث
هو المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو ان في الواقع موجودا مع
قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة
يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المطلوب
وان كان ممكنا احتاج الى موثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا
لزم الدور او التسلسل وهذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت
في المسلك الاول هي بيان حدوث العالم او امكانه وما يتوجه عليه
من الاسئلة والجواب عنها فانها سقطت ههنا كما ترى المسلك الثالث
لبعض المتاخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود
ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء انتهى اليه فذاك
وان تسلسل الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية
من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجدة
ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهي لا تكون
نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم
الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا تكون ايضا جزءه اي
بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج
الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها
معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وح

يلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا
واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا افرادا خلا فيه فاذن هو امر
خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب
ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة
واعترض عليه بوجوه الاول المجموع يشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى
ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي
الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته به اي اثبات الواجب بما
يدل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به اي
بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج
عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية
شاملة لجميع احاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا
ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار والثاني ان اردت بالمجموع كل واحد
من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل
واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف
عنده وان اردت به الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمه هيئة
اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا
والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة
الاجتماعية اذ الكل هنا عين المجموع الاحاد كما في مجموع العشرة ولا
شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلة العلة

التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم
ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون
كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد
تقدم الكل كما ان كل الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما
بل هو نفس الماهية وان اردت بها اى بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز
ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك
ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب
ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه
ممكن لا بد ان يكون فاعلا للكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء
منها بالمعلولية الا اليه والى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل اخر
لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اى عن الاخر لم يحصل الماهية المعلولة
التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهذا
خلاف المفروض فان قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب
من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن
لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد
من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه
كذلك للزم في مركب في اجزائه ترتب زماني كالسرير مثلا اما تقدم
المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود
الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني

وان لم يوجد لزم الاول والاول وكلاهما محال قلت الجواب عن الاول
وهو النقض انا قيدناه اي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا فاندفع
النقض فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده
بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا
هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب
ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت احادها باسرها ممكنة وعن الثاني
وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي
صورناه لا نمنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة
لجميع ما يتوقف عليه التاثير اعني العلة التامة على انا نقول كيف
يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل
جزء منه ان علته اي علة الجزء لا يكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذي
ذكرنا من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات
كلها لا يجوز ان يكون جزءا اذ يلزم ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة
عنه بل اما نفسه وهو محال او ما هو داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى
ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض
علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجح
المرجوح فافهم ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء
ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كل جزء من الاجزاء
جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل عند وجود الجزء المتقدم

توجد علة التامة وعند وجود اجزاء المتأخر توجد علة التامة ويكون مجموع
ما بين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة
للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزاء لزم ما ذكرتموه المسلك الرابع
وهو ما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة اي لو لم يوجد
الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع
بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزاء الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من الممكنات
مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو
صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هي منه
ايضا يكون ارتفاع الكل مرة اي بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا
واحد من اجزاءه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك الموجد
المستقل اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت
من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع
عدمه من اجله بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا
شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا
الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل يجب ان يكون بحيث
يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المستندة الى اجزاءه والشيء الذي اذا
فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا
نظرا اليه وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان
عدم شيء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك

عليه

كل

الخارج

الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج
سوى الممكن والواجب وهو المطلوب فان قلت ثبوت الواجب على تقدير
انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب
لا مطلوبا لانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في
الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل
نقيض المطلوب فيظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين
المطلوب ولذلك يقال هذا الخلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك
غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ويستخرج من ملاحظة حال عدم
المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك الرابع لوحظ فيه حال وجوده
مقيسا اليها **المسلك الخامس** وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب
لذاته لم يوجد واجب لغيره اي ممكن وحينئذ فيلزم ان لا يوجد موجود
اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب اذ لم يوجد كانت الموجودات
باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة
اي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه
واحاده برمتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به دفع
الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض
عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود
اصلا فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان
الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق

واما الكبرى فالاول وهو انه اذا لم يوجد
واجب لم يوجد ممكن فلان الواجب

وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث
الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لاستره به المسلك السادس ما
اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده
وبوظاهره ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا
لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده ولا بايجاده واذ لا وجود
ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك
واظهرها وقد ذكر هنا اي في مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة
اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عائد الى امر
واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسئلة يراد مذهبان متقابلان يردد
فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل اخر
ليلزم نفي المشترك وحلها اجمالا وهو القدح في دليل الطرف الضعيف
من المذهبين او في دليلهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح
في دليلهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان
دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم
للمدلول وانتفاء الملزوم لا يلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اي من تلك
الشبه مع اجوبتها طرفا عده لتطلع بها على احوال نظائرها الاولى لو كان
الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها اذ لا مجال
لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة

القدح

والثاني باطل والا كان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها
فيتقدم ماهيته عليه اي على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف والجواب
وجوده نفسه ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك
هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للوجودات
الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية
والتشخص او وجوده غيره اي زايد عليه ومعلول للماهية وتقدم الماهية
عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا
لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم
لا يستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي او
التسلسل وكلاهما محال والجواب لا نسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف
دلايله الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات
اولا والاول باطل والا لزم التغير فيه اي في ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم
الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه
والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون
يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث
والثاني باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة
في الجزئيات لا تستند الى عدم العلم والجواب انه تعالى عالم بالجزئيات
والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافات لا في الذات اي لا في
صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته متعلقة:

بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها بها واضافته
اليها فيكون تغيراً في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب
كما سياتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشا للشبهات التي طول بها
الكتب وعدد ذلك للتطويل تبحراً في العلوم وتوسعاً في التحقيق والتدقيق
وعليك بعد الاهتداء اليه بما نبهناك له من الضابطة والامثلة ان توقع
من امثاله الاياء جمع بعير خاتمة للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع
واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة الى
جعله مسئلة براسها قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه
لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب
ممتنع لزم كونه ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حده لكن المتكلمين
لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة
الى موجد سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فقالوا لو انه لو لم يكن
ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث اخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا
دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا
محال لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه
مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما
بزوال الشرط وهو ممتنع لان المحدث لايكون شرطا للقديم وان فرض
له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام كلها
امتنع طريان العدم على الصانع والمصرح باول كلامه ثم اشار الى اخره

اخره بقوله والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر عليه اى على كون الصانع

ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اى قبل اثبات كونه واجبا وعنه اي عن الاحتجاج

بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول به

الكتاب كما طول به الامام كما به على ما شرنا اليه المقصد الثاني في ان

ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا و

المخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ

الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين

من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في

الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اي

المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المخالف للباري تعالى

عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لساير

الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال

اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية

والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابي علي الجبائي واما

عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة

لهذه الاربعة نسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس

كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في اخص صفات النفس

دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني

الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعين اجيب

بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه
مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التميز
التمثل بالحقيقة الى القيد ويندفع المنافاة بين الكلامين لنا في اثبات
المذهب الحق انه تعالى لو شاركه غيره في الذات ذات الحقيقة لخالفه
بالتعين ضرورة الاثنينية فان المشتركين في تمام الماهية لا بد ان
يتخالفا بتعين وتشخص حتى يتمايز هويتهما ويتعددا ولا شك ان
ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما
وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم واحتجوا على كون الذات
مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه و
تقديرها ههنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة
مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به اي بالذات مع التردد في
الخصوصيات من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما هو في
الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي
فلولا ان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان
المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم
بنفسه وانه اي مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات الخصوصة
المخالفة الحقائق على ان مآل قولهم الى ان الاشياء متساوية في تمام
الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى
عكس ذلك وهو ممكن ومنشأ الغلط منشؤه عدم الفرق بين مفهوم

الموضوع

الموضوع وبين ماصدق عليه هذا المفهوم الذي يسمى
عنوان الموضوع و بين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني
الذي يسمى ذات الموضوع و قد ثبت في غير هذا الفن
ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات و قد يكون
جزؤها و قد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل
والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وهذه
المغلطة اعني اشتباه العارض بالمعروض منشا
لكثير من الشبه في مواضع عديده فاذا انبهت له
اي لهذا المنشا و وقفت على حاله وكنت ذا قلب
سبحاني اي يقظان غيور على حرم التي هي
بنات فكره انحلت عليك تلك الشبه وقدرت على
ان تغالط غيرك وامنت من ان تغالط انت منها
اي من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك اذ نجزم
ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به
مفهوم الوجود لا ماصدق عليه الوجود لجواز ان
يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراده المخالفة
فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا والنزاع
انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها

قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية
كما في الواجب مثلا وبالعكس اي نعقل الماهية
دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا
داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزائد مفهومه
لا حقيقته ومنها الوحده عدميه والا تسلسل
مفهوم قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته
ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا اذ حينئذ
يلزم تسلسل الوحدات الوجوديه الى ما لا نهايه لها
ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فانه يختلف
فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه
نفس الماهيه كما مرت اليه الاشارة في مباحث
الوحدة ومنها الصفات زائده على الذات
والا لكان المفهوم من العلم والقدره ومن الصفات
الاخر شيئا واحدا هو عين الذات ولا شبهة في
استحالته قلنا يكون ما صدق اي ما صدق
عليه العلم والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا
يكون واحدا بل الكل منها مفهوم على حدة وامثال
ذلك اكثر من ان يحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى

عليك حالها تنبيه نقل من الحكما انهم قالوا ا
ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات
ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه
للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة
له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة
نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته
الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره
بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه
بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان
وجودها زائد على ماهيتها او يقال ذاته
وجوده المساوي لسائر الوجودات بناء على اشتراك
الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف
وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا
بطلانه ظاهر اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه
ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع
الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته
واما على الثاني المعنى الثاني فلانه يلزم منه
التساوي في الصفات اللازمة قال
ه المصنف ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل

فقد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه
فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون
في الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة
وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو
زائد عارض لماهيته او ليس بزائد

المقصد الثالث

في ان وجوده نفس ماهيته كما هو
مذهب الشيخ وابي الحسين الاشعري
والحكما او زائد عليها كما هو مذهب
جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات
او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما
فيه كفاية فلا معنى للاعادة **المرصد
الثاني** تنزيهه وهي
الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة
الاول انه تعالى ليس
في جهة من الجهات ولا في مكان
من الامكنة وخالف فيه
المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا

م اصلح

ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه
في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه
انه هنا او هناك قال وهو مماس للصفحة [illegible]
[illegible] العليا من العرش ويجوز عليه
الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا
العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا
انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض
المشبهة كمضر وكهمس واحمد الجهيمي ان المخلصين من المؤمنين
يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو كان العرش غير
مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية
ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة [illegible]
والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق
اللفظي متوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه
الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة
وقد ثبت ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين
الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان
مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب وكلاهما باطل
الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها
وكلاهما باطل اما الاول فلنا والى الاحياز في انفسها ان المكان
عند المتكلمين هو الخلاء بالتساوي وتساوي نسبته الى [illegible]
ذات الواجب اليها حينئذ فيكون اختصاصه ببعضها

دون بعض اخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص
من خارج او لزم الاحتياج اي احتياج الواجب في
تخيره الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك
مخصص من خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاخبار
فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاخبار مشغول
بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة
وايضا فيلزم على تقدير الثاني مخالطته دما وذوات
القاذورات تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان
جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا
فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه
يكون جزء لا يتجزى وهو احقر الاشيا تعالى الله عن ذلك
واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه
اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا قد بينا
ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال

الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسماً
لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر
ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه
مستقلا بكل واحد من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة
وهذا المستدل يلزمه ان الانسان الواحد علماء قادرون
احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا
الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع
من حيث هو مجموع فلا يلزم مما ذكره المحذور وربما يقال
في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات
في الماهية فيلزم حينئذ اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات
تتوافق في الاحكام وهو اي هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام
بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا
لساوى الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها لغيره فيلزم
التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو
ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب
احتج الخصم على اثبات ... ة والمكان بوجوه خمسة الاول
ضرورة العقل اي ... تجزم بان كل موجود فهو
متحيز او حال فيه فيكون ... له مكان اما اصالة
او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم

بلزمه

بضرورته وانه غير معقول فيما بين المحسوس وربما يستعان
في تصوره اى تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان
الكلى المشترك بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان
وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا
او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص
فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع
فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم
بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين
والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك
لابد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر
وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة
وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك
يكون متحيزا قلت ما ذكر انما يلزم اذا لم يؤخذ تلك الاعضاء
من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان
الكلى مأخوذة كذلك [illegible] اء وربما يستعان في تصوره
ولم يقل وربما [illegible] بالاستدلال به موقوف
على وجود الكلى [illegible] ان الكائن
[illegible] انه متحيز [illegible] الوراء فانها
فاما [illegible] ثم [illegible] ك الا [illegible] دين فان حصلا
او حصلا

او منفصلا عنه اى الواجب تعالى وان كان متصلا بالعالم فمتحيز
وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز
الاول اى من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في
غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فتحسب انها منها الثالث انه اما
داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج
عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والاولان فيهما المطلوب وهو انه
متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن
الموهوم دون المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم
بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز
تبعا وهو اى الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته
والجواب منع التفسيرين فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل
يقومه وليس يلزم من [illegible] كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو
المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال
في تقريره اى تقرير الوجه الرابع اجمعنا على انه تعالى صفات
قائمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة
واجيب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس
الاستدلال بالظواهر الواردة في التجسيم من الايات والاحاديث
نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا
صفا فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب

اى من النمط الاول س ف

تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
في ظلل من الغمام أامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ودنا
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول
وهو انه ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة
فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله
عم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فعرض ولم ينكر
وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة
والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة
على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض دليلان وجب
العمل بهما امكن فتاول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيله
الى الله كما هو راي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما
روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة
واما تفصيلا كما هو راي طائفة فيقول الاستواء الاستيلاء
نحو قوله استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق و
والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من
الملك وجاء ربك اي امره والبه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه
فان الكلام عرض يمتنع عليه الانتقال ... في السماء اي حكمه و
سلطانه او ملك من ملائكته ... مستحقين وعلى هذا قس
سائر الايات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى

الى موضع متقرب اليه بالطاعة والتقرب بقاب قوسين
تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على
اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان
وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل
لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات
والسوال باين استكشاف عما ظن انها معتقده له
من الامكنة في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها
ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت
كونه خالق السماء محكم بايمانها الى غير ذلك من التاويلات
التي ذكرها العلماء لهذه الايات والاحاديث ونظايرها
فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها المقصد الثاني
في انه ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض
الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم
قالوا هو جسم اي موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو
جسم اي قايم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسير من الا
في التسمية اي اطلاق ... الجسم عليه ومأخذها التوقيف
ولا توقيف ... بوا وجسم حقيقة فقيل
مركب من لحم ودم ... ان وغيره وقيل هو
نور يتلالا كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار

من شبر نفسه ومنهم اى ومن المجسمة من يبالغ ويقول
انه على صورة انسان فقيل شاب امرد وجعد قطط اى شديدة
الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله
عن قول المبطلين والمعتمد فى بطلانه انه لو كان جسما
لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه فى المقصد الاول
وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان
كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان
او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم تكن هناك مرجح من
خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات
كلها او الاحتياج اى احتياج ذاته فى الاتصاف بذلك
البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه
جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص
فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون المخصص خارجا
عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا [illegible] يلزم الحاجة الى
الغير فى الاتصاف [illegible] المقدار وحجتهم ما تقدم
من ان كل موجود فهو [illegible] ال فى المتحيز كما
يشهد به البديهة والن [illegible] يتصور فى حقه تعالى

جعد

[illegible]

لمخصص خارج

والاول هو الجسم وايضا كل قايم بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب الجواب

المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلم فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما تتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه

المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان بهذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور عليه وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان

بجر

فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعـ
مقارن للزمان وحاصل مع حصوله والمانه زمانى او آنى اى
واقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه اى الزمان متجدد
بعدريه متجدد فلا يتصور في القدم فاىّ تغير فيه الزمان
به امتنع ثبوته لله تعـ تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل الذى
مهدناه آنفا يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث
بالحدوث الزمانى كما هو رأينا او الذاتى كما هو رأى الحكيم
م فتقدم البارى سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا
ولا لازم كونه تعـ واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم
وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها
ويعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا
لكان تعـ زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته
مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان
زمان ثم الالم يتصف به البارى وانه اى ما ذكرناه من انه تعـ
ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلى
بصيغة الماضى ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال
كقوله تعـ انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا
لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى
الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعـ اقتضت التعبير

فكلا

تنبيه

عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل
فيفظ ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما
لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل
الازل و مهنا اسرار اخر لا تبوح بها لغة بعطينك منها انا اي لا انكلم
اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد
وهو موجود الآن لم يرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة
بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات
ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية
ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال
ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم
ذلك اذا دخل فيه الزمان المقصد الخامس في انه تع
لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد
الاثنين مطلقا وفي انه تع لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول
هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا
لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة و
ويستحيل ان يعرض للغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات
لا يزول بالغير والا احتاج اليه اي الى المحل لذاته فان الاستغناء
عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم ح مع حاجة الواجب

اصوله اعنى

الحلول

فعدم الحل فيلزم محال لان معا وايضا اذا حل في شي فان
المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه
الى اجزائه وهو بط والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجوهر
الفرد كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في
جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول
لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام
دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة
والنواة وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما يحتج
عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم
كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول
مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف
وانه ينتقض بصفاته تع فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك
تنبيه كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال
لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات
لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين
يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوايف ثلثة الاولى النصارى
ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار
الى ما يفي بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا
باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول

صفة

احقر

تنبيه

صفة منه كل ذلك اما ببدنه اى بدن عيسى او بنفسه فهذه ستة
واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله
قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تع بالمعجزات
وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه
ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة
لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل بما بينا
ان لا موثر فى الوجود الا الله وهذا كلام اجمالى واما
تفصيل مذهبهم فنذكره فى خاتمة الكتاب كان فى نيتى ان
يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام
الكتاب راى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية خوفا
من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة
الشيعة قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لا ينكر ففى طرف الشياطين
فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه
بلسانه وفى طرف الخير كالملائكة فان جبرئيل كان يظهر
بصورة دحية الكلبى والاعرابى فلا يمتنع ح ان يظهر الله
فى صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم
وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة
التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهية
على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة

وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول
النصارى والكل باطل سوى انه تعالى خص اولياء بخوارق عادات
كرامة لهم ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول
لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها
بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا
وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا تجري على
القول بها عاقل ولا مميز ادنى تميز الفصل السادس
في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اي قبل الشروع
في الحجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات
من الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد
العدم واما ما لا وجود له ويتجدد فيقال له متجدد ولا
يقال له حادث فثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز
تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد
العالمية بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابكار
الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت
المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية
والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت
تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات اي النسب
ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء على يقال انه تعالى موجود

موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب
الى يستحيل اتصاف الباري تع به امتنع تجدده كما في قولنا انه
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها
والا جاز فانه تع موجود مع كل حادث ويزول عنه
هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب
بعد ان لم يكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف
في كونه تع محل الحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه
الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس
كل حادث هو من صفات الكمال قائم به اي يجوز ان يقوم
به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز
ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري
اليه في الايجاد (الخلق) اي في ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك
الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن فخلق
هذا القول او الارادة في ذاته تع مستند الى القدرة
القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة
او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث
القائم بذاته ليسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث
يسمى حادثا محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في ابطال هذا المدعى

وجوه ثلثه الاول لو جاز قيام الحادث بذاته جاز ازلا
واللازم بط اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات
واللازم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى فان
القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كانت الذات فى حد نفسها
قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول
وبعد عروضها ممكنة القبول فلزم ذلك الانقلاب ولو فرض
زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى
الى الامتناع الذاتى ولما لم تكن لنا حاجة الى ... لم يتعرض
له وايضا فيكون صفة زايدة عليها عارضة لها وح لا بد
للذات فذاك والا فهناك من قابلية لهذه القابلية فان كانت
قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة
ويلزم التس فى القابليات المحصورة بين حاصرين وسوح
واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها
عنها فتدوم القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية
ومتى ازلية القابلية تقتضى جواز اتصاف الذات به اى
بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به
اى بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى
قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم
وجود الحادث ازلا هف الثانى من تلك الوجوه صفا
صحة

صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا
فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه
الثالث منها انه تع لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث
لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه
الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات
هو ازلية الصحة اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم
ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمحال هو
صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم
لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما
فى الحوادث اليومية على ما قد تحقق فان احدهما من الآخر
وايضا ما ذكرتموه منقوض اذ لو لزم وصح لزم مثله
فى وجود العالم وايجاده فانه تع موصوف فى الازل بصحة
ايجاد العالم فيصح فى الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون
العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان
ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم
لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية
المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان
ازلية المفعول لانا نقول الكلام فى قابلية الفعل والتأثير

والتاثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا وقوع الفاعل الحاصله بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان تعالى لم لا يجوز ان تكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينفك ح عن الحكماء الكمال الممكن له الا الى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا ثم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخلو عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم ح فقد كمالات غير متناهية فكان فقده اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهيه هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على راى المتكلم كما يشير اليه المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بتاثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تع سوى هذا فيكون قولك انه لا يتاثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المط وان اردت

فارم

ان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل فى ذاته من فاعل
غيره فمم ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به تع لجواز
ان يكون حصوله بذات الله البارى مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب
مماذكرنا من الترتب والتلاحق واما على سبيل الاختيار كما اوجد
سائر المحدثات فى اوقات مخصوصة يوجد الحادث فى ذاته
وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم تخل عنه وعن ضده
وضد الحادث حادث ومالا تخ عن الحوادث فهو حادث
وهذا الاستدلال يبتنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة
ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا تخ عن الشئ
وضده الرابعة مالا تخ عن الحوادث فهو حادث والثلث
الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح
الاستدلال بها والرابعة اذا ثبت تم الدليل الثانى واندفع
عنه حدوث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول
الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا
بوجود المخاطب والمبصر والمسموع وهى حادثة فوجب حدوث
هذه الصفات القايمة بذاته تع قلنا الحادث تعلقه اى تعلق
ماذكر من الصفات وانه اى ذلك التعلق اضافة من الاضافات
فيجوز تجددها وتغيرها اذا الكلام عندنا معنى نفسى قديم بذاته
تعالى

قام ه

٤٧ ومربوط لان كون حصول الحادث مقتضى لذاته تعالى اما على سبيل الايجاب يستلزم كون الحادث ازليا وهو باطل عند المتكلمين واما على سبيل الاختيار فلانه يلزم ان يكون الحادث الاول اما نفسه الان يقال لو كان نعم يلزم ... عند المتكلمين

٥٢

لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيمنع بان المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر في التصحيح فتعين الاول قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للقيام به حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه تع صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقة والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تع وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكراهية حادثتان في ذاته تع وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر

فيمتنع

بسبب تحر

والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية
يثبتون النسخ وسواء مارجع الحكم القايم بذاته او انتهاؤه
ومنها عدمه بعد الوجود فيكونان حادثين والعلامة
انبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض
المعية والقبلية المتجددة ثبت بذاته تعالى فقد ذهبوا
ايضا الى قيام الحوادث والجواب ان التغير في الاضافات
وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية
ان تعلق العلم والمريدية والكارهية متجدد او نقول هولاء
ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه والحكماء
لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية
ونحوهما من الصفات الاضافية ونظايرهما فانها اضافات لا وجود
لها تنبيه على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به
الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد
والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم
والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية ونحوهما من الصفات
السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول
مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني

انه تعلق علمه حکم به نسخ او نه نفع تعلق علمه بطل آن حکم به انه

محضه

اي في نفسه و تعلقه

فانه لا يجوز التغير فيه نسبة وتجوز في تعلقه المقصد السابع اتفق
العقلاء على انه تع لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر
او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا
اللذة الحسية وساير الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن
والخوف ونظايرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب
المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها الملقبون
واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملايم فمن ادرك
كمالا في ذاته التذ به وذلك يشهد به الوجدان ثم ان كماله
كماله اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب
ان تكون لذته اقوى اللذات قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول
بذاته تع والجواب لا نم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا
كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود
السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل وان
القابل سلم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه
في الحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم
هذا السؤال الثالث على الثاني لكان اوجه وجيه كما لا يخفى
على ذي فطرة سليمة المرصد الثالث في توحيده تع افرده

عن سائر

عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه وهو مقصود واحد
وسواء يمنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا لمتنع وجود لو فرض الهين
موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين
الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس
الماهية لتميزا بتعينين لامتناع الاثنينية مع التشارك
في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في
هويتي كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما اى تركب
هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه مح
اذ يلزم ان لا يكون شئ واجبا والمقدر خلافه وهو اى
هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ ح يكون
نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدست وهو فارسي
معرب بمعنى اليد تطلق على التمكن في المناصب والصدارة
اى تم الدست لاتهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم
لا لوا ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس
الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا لئلا يلزم التركيب
ح وانما يمكن منعها اذ فرغنا عنهما اى عن ماهيتي المقدامتين
واثباتهما فيما تقدم الثاني من الوجهين الوجوب نفس
الماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه فيمتنع
التعدد ح في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي

للتعين فاذ لولاه فلا ان يستلزم ويقتضي التعين
الوجوب فيلزم تاخره اي تاخر الوجوب عن التعين
ضرورة تاخر المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب
الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما
عداه علة له اولا استلزم ولا يقتضي شيء منهما الاخر فيجوز
الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا
لهما معا حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه
محال اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا
وجوب فلا يكون ذلك الموجود واجبا لذاته لامتناع الوا
بدون الوجوب وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا
لتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني فهو ان الوجوب
اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمنا ان الماهية
المقتضية لتعينها تنحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم
يعرض له واما المتكلمون فقالوا لمنع وجود الهين متجمعين
لشرائط الالهية لوجهين الاول لو وجدا الهان قادران على الكمال
لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما
وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
فيستوي النسبة ويبقى كل مقدور منهما فيستوي النسبة الى كل
مقدور و بينهما فاذن يلزم وقوع ذلك المقدور المعين اما بهما وانه باطل
لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم

الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الآله لم يوجد شيء من الممكنات
لاستلزامه احد محالين اما وقوع معلول بين قادرين
واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين اذا اراد احدهما
شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما باطل
اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما ويلزم اجتماع الضدين واما
لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول
مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد
كل منهما هو حصول مراد الاخر لا قادريته فاذا امتنع على هذا
مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وايضا فرضا
في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو
ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع
مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان
يمتنع ارادة الاخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق اراده
الاخر به هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته
به فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه هو
تعلق قدرة الاخر وارادته به فيكون هو عاجزا فلا يكون
الها هف لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية
بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه

علله جه

فاذا

لا نخالف في هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية
فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا
يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها
اسم الاله بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او
الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها
على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة
واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا
كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة
فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية
من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر
هو الظلمة وفساده ظ لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم
وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى الجسم المعارف
فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع وبصير
والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان و
فاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا
كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على
شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر

اللغة فلا يجتمعان ح من واحد لكنه عيرنا لزوم مما ذكر
بل اللازم منه هو المعنى الذى اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله
اى ابطال ما ليس بلازم ثم بعد تسليم المنع والتنزل
عنه يقال لهم الخير ان قدر على رفع التشريد ولم يفعله
فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات
فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم فيتعارض فخطابتهم
بخطابة احسن من ذكر ما لا كثير اقناعا المرصد
الرابع فى الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية
الاول فى اثبات الصفات شروع على وجه عام لا يختص بصفة
دون الاخرى ذهب الاشاعرة ومن يتابعهم الى انه له
صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر
بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر
حى بحيوة وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها اى نفى الصفات
الزائدة فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات
مع خلاف الشيعة فى اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق
عليه شيئا منها ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم فى
الصفات تفصيل يأتى فى كل مسئلة من مباحثها واحتج
الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء

الخطابة قياس مركب من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه او مظنونة

التشرير

شرع

ان لم يوجد

اى يقتدى بهم

على الذات و

من الاشاعرة وهو قياس الغايب على الشاهد فان العلة
والحد والشرط لا يختلف غايبا وشاهدا ولا شك ان علة كون
الشى عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغايب وحد العالم ههنا
من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد
منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك
ساير الصفات وقد عرفت ضعفه فى المرصد الاخير من الموقف
الاول كيف والخصم اى القايس كما وقع فى كلام الآمدى قايل
ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغايبا فان
القدرة فى الشاهد لا يتصور منها الايجاد بخلافها فى الغايب
والارادة منه لا تخصص بخلاف ارادة الغايب وكذا الحال
فى باقى الصفات فاذا ما وجد فى احدهما لم يوجد فى الآخر فلا يصح
القياس اصلا كيف وقد يمنع ثبوتها اى ثبوت العلم والقدرة
والارادة ونظايرها فى الشاهد بل الثابت ثمه بعينه هو العالمية
والقادرية والمريدية لا ما هى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية
الوجه الثانى لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته
لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب
او العالم او القادر او الحى الى ساير الصفات بمثابة حمل الشى
على نفسه واللازم بط لان حمل هذه الصفات يفيد فايدة

فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا
ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات وفيه
نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم العالم
او القادر ونظايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك
واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات
فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصورنا اي مفهوم الوصف
ومفهوم الذات معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف
على الذات دون حمل الآخر اي الذات عليها حصل المطلوب
وهو زيادة الوصف على الذات ولكن انى ذلك التصور
الواصل الى كنه حقيقتها الوجه الثالث لو كان العلم
نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموه
لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا
واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات
التي ادعي انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول
اي السابق عليه ولا يراد هو الايراد يعني انه يدل
على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات
لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتها لها والمتنازع فيه

هو الثاني دون الاول فمنشاء هذين الوجهين عدم الفرق
بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة
الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة
يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن
ان يصدق به كما في ساير القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق
بها فلا حاجة بنا الى استدلال على بطلانه قلت
ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تع يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء
عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي يقوم بك بخلاف ذاته
تع فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم
به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم مثلا وكذا الحال في القدرة فان ذاته
تع مؤثرة بذاتها لا بصفة زايدة عليها كما في ذواتنا فهي
بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه
اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها

ونفاتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زايدة
على ذاته لكان فاعلا لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا
لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لانم بطلانه
وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة
الاول ما مر من ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى
والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات
ذات واحدة وصفات قدماء والثاني عالميته وقادريته
واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني
نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم بالنصب على
جواب النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة
بذاته نعم وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها
بانها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم وان نسلم ثبوت العالمية
فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك
لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني
صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه
وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية واجبة
لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى
موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته

صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زايدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزايدة على ذاته لذاته فهو جايز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعيناه وملخصه ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن يتجه ان تعالى تاثيره في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم المحذوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة

المقصد
في قدرته وفيه بحثان الاول في انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور

لاعتقاد

لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام
واما كونه تع قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو
متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل
الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات
الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى
واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان
فى حق البارى واشار الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا
وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة
واما نفى الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف
المؤثر عن الاثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها
دليل بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه
تع موجبا اما الا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر
الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى
مؤثر موجد او يستند فان لم يستند فهو الثانى من تلك الامور
وان استند فاما ان لا ينتهى الى قديم او تنتهى فان لم ينته
فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما
ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية
مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل مح اتفاقا وان انتهى فلا بد

لمشية الفعل ... الحكماء ... العلم

فلابد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث
دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
فلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام
ضرورة تخلف ذلك الصادر الحادث بلا واسطة

عن القديم الذي يوجبه لذاته واما بطلان اللوازم
فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث
محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع
بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم
مح وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود
ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله
قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث
العالم وقد تفرد به المص وان شئت قلت في اثبات كونه
قادرا لو كان الباري تع موجبا بالذات لزم قدم الحادث
والتالي بط بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة
فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث
لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب
التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر
حادث وح نقل اي لزم تسلسل في الشروط الحادثة

حادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما مم واعلم ان هذا الاستدلال الذي
اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد طريقين الاول
ان نبين حدوث ما سوى ذات الله تع وصفاته اذ لولا ذلك
لجاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجباً قديم مختار
ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب اراداته المختلفة
فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحوادث وان نبين مع ذلك
ايضا انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بالذات
اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه ذلك مع كونه موجبا
حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة
اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته
وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا
نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر
الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه
بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام
كما عرفت الثاني من الطريقين ان نبين في الحادث اليومي
انه لا استناد له الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا استناده
كذلك بحركة دائمة اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ
الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة

اي لو لا ان نبين حدوث ما سوى ذات الله وصفاته ١٢

بداهة ٤

بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة الى القديمة
كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوّزوا التسلسل في الامور
المترتبة اذا لم يكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة
بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار
وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها وباعتبار حدوثها صارت واسطة
في صدور الحوادث عن مبداء القدم واذا لم يجز هذا الاستناد
فلو كان الباري تع موجبا لكان الحادث المستند اليه اما الحقيقي الا
المستند اليه بواسطة قديمة او بغير واسطة قديما هف
فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائلك
ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق
الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته وصفاته او جاز تعاقب
صفاته التي لا يتناهى لم يلزم الامر الرابع اعني التخلف
عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان لو كان ان
يكون ذلك القديم مختارا واما على الثاني فلجواز استناد
الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا يتناهى وليس
يلزم على شيء من هذين تخلف الاثر عن المؤثر
الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري
تع موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف تاثيره فيه على شرايط

الى القديمة
وباعتبار حدوثها

على شرايط حادثة غير متناهية قايمة بذاته نعم وانت بعد احاطتك
لما تقدم من المباحث خليق بان يسهل عليك ذلك اى بيان الامور
المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله فمما مر من المسلك العام
في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص
بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات
او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على
ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما صرح به المص وعبر عنه بقوله الاول
لا الذي عليه يعولون وبه يصولون وتقريره ان تعالى لا يجوز
ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين
له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه
من الاشكال والالوان اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن
عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف
به القايل بقادريته وانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز ح ان
يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر
لان المؤثر ح مستجمع لشرايط التاثير لان الواجب ازلي وكذا
قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو بط لان اثر
القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رايكم واما لا لذاتها فيحتاج
تعلقها به اى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم

و الا لزم الإيجاب بل كان جايزا هو ضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر
ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب نختار ان تعلقها باحد
المقدورين انما هو بذاتها لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق
ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما بيننا في طريقي الهارب
وقدحي العطشان قولكم اولا فيستغني الممكن عن المرجح قلنا
لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح و
داع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه
اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر
عن مؤثر قادر بلا مرجح اي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اي بلا
مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته اي من
صحة الاول صحة الثاني الا يرى ان بديهة العقل شاهدة
بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته
احد من العقلاء وتشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثم ترى
جمعا يجوزونه وربما نختار ان تعلقها فلا يجوز لا لذاتها
ويقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهي الى الوجوب
فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل وقد عرفت
ضعفه بما مر من ان الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب
غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم

وقدحي

الفعل الى الوجوب بسببه الداعي الاولوية ولا ينتهي مع الداعي

قدم الاثر قلنا ثم وانما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا
لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر الذي
هو المؤثر التام فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت
الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت
فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة
الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه
وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على
مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل
هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان
ارادة الله وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث
المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته ممتنع فوجود
ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار الا ان المص اورده في صورة السؤال فقال
اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه
وهو ان يوجد في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت
وح فاي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق بينهما
على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف

وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي
كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل
بدلا من الترک وبالعکس والموجب فانه يتعين تاثيره في
احدهما ويمتنع في الاخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند
تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة و
والوقت والالة والمصلحة وزوال الموانع الحکماء
کلها يجب الفعل والا امکن ان توجد معها تارة ولا توجد اخرى
وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب
والقادر في ذلک بل في ان شرايط التاثير في القادر سريعة
التغير لکنهم قالوا ذلک التغير انما يتصور اذا کان شرايط
تاثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يکون مبدا لکل ما سواه
فان ذاته يمتنع عليه التغير فکذا تاثيره في غيره لا يتغير اصلا
واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته و
وتاثيرها المتفرع على ذلک التعلق و وان قيل
هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى
الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما
فقط کانت ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا
يصلح اثرا لکونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء وح

وح لايكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا
لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول
يستند الى عدم علته كما ان وجوده يستند الى وجودها
وان سلمنا اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل لا انه ان شاء فعل العدم فالعدم ليس
اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه
لم تتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل فهذا اولى مما قيل
هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل
لم يفعل لان استناد العدم الى مشية القادر تقتضي
حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم
ازليا فروع على اثبات القدرة كما هي عندنا اعني ان
تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الاول القدرة
القائمة بذاته تع قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام
الحادث بذاته تع وقد مر بطلانه وكانت ايضا
واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد
من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل
الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسل

المعلول صح

ش م
المتنازع
ومحل النزاع ان القادر من شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ... المتكلمين الحكماء متفق عليه بين الحكماء والمتكلمين ... الفاعل ان القادر من ان شاء فعل وان شاء ترك ... بان القادر من المذكورين او انساويا ... عدم كون العدم اثرا ... مفعولا لا جاز ان يذكر احدهما بدل الاخر ٢٢٦

بل الى القادر المختار

لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة
به تع فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو
ايضا مح الثانى انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر
المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة
او بالايجاب وكلاهما بط اما الاول فلان القديم لا يستند
الى القدرة كما عرفت فى مباحث القدم واما الثانى فلان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور
البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم
لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه
ابو سهيل الصعلوكى وهو بط لان وجود ما لا يتناهى مح مطلقا
وقد تبين لك ضعف تساوى نسبة الاعداد لما تقدم من ان عدم
الاولوية فى نفس الامر مم وعندك لا تفيد ويزداد ضعفه ههنا بان
هذا مسبحر الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم
منه نفى ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تاثير الذات فيها لا يمكن
ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون
بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب
لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا
الصفات الثالث قدرته تعالى غير متناهية اى ليست
موصوفة بالتناهى لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فان التناهى

من خواص الكم و لا كم ثم ان القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب
عنها التناهي و اما تعلقا فمعناه اي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات
اللاتناهي له و معنى لا تناهيه ان تعلقها لا تقف عند حد لا تمكن
تعلقها بالغير اي بما وراء ذلك الحد وان كان كل ما تتعلق به بالفعل
متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل دايما غير متناهية بالقوة
دايما و هذه الاحكام الثلثة التفريعية مطردة في الصفات كلها
فلا تكرر ما يعني ان كل واحد من ساير الصفات قديمة و
غير متعددة و غير متناهية فصفة العلم قديمة و واحدة
و غير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي و غير متناهية تعلقا
بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل و الارادة ايضا
كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة و على هذا
فقس و اعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة
فلا حاجة الى التكرار تنبيه القدرة صفة زايدة على الذات
لما بينا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام و قد
احتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد
مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام و الحكم المشترك
يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها
قدرة فلو كان لله تع قدرة لم تصلح لخلق الاجسام

مطردة

لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل
بالعلل المختلفة جايز عندكم فان القبح حكم واحد وقد علّلتموه تارة
بكون الشئ ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية
معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك
المختلفات فى لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر
الحادثة فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة تكون تلك
الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود اى عدم وجداننا لتلك
الصفة لا يدل على عدم وجودها فى نفسها الثانى القدرة
الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففى الغائب ان كانت القدرة
مثلها اى مثل احد القدر التى فى الشاهد لم تصلح قدرة
الغائب لخلق الاجسام كنظيرتها والا تكن مخالفتها اشد
من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك ايضا والجواب منع ان
مخالفتها للقدرة الحادثة ليست اشد من مخالفتها بعضها
لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر البحث الثانى
فى ان قدرته تعم ساير الممكنات اى جميعها والدليل
عليه ان المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد
صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب
والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات

الى جميع الممكنات على السواء فاذا اثبت قدرته تع على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء انما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تع دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء وقيل لا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته تع للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق

اختلفوا في ان المعدوم الممكن شيء ام لا فقال المعتزلة انه حال العدم شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود وقال الشيخ ابو الحسن واتباعه من اهل السنة والجماعة ان المعدوم مطلقا سواء كان ممكنا او ممتنعا ليس بشيء

ا

متعددة كما سيتلى عليك الاولى الفلاسفة الالهيون
فانهم قالوا انه تع واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان
والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرعنه
بالوسايط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته
فقد زيفناه الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا
الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات امر في
عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات
الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها
اي مع مواضع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى
بعض والى السفليات واظهرها ما نشاهده من اختلاف
الفصول الاربعة وما يتجدد من الحر والبرد والاعتدال
بواسطة قرب الشمس من سمت الراس وبعدها عنه
وتوسطها فيما بينهما ومن تاثير الطوالع في المواليد بالسعادة
والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما
اذا تحقق التخلف كما في توامين احدهما في غاية الشقاوة
والاخر في غاية السعادة ولا يمكن ان يحال بذلك
على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت
بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم

مدهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذ قام البرهان على نقيضه
ن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود
الله كيف ونقول لهم ما اثبتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم
لكم فقد ادعيتم ان الافلاك بسيط فاجزاؤها متشابهة في الماهية
يمكن ح جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة
خرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحتا وكذا الحال
جعل بعض البروج بيتا لكوكب آخر وبعضها بيتا لكوكب
و في جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك
الامور التي تدعونها فانه كلها على تقدير البساطة تحكمات
ضة ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد
ل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة
مبناه ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في انفسها
حركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها يقتضي
كات مختلفة على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها
ند ما متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما
انت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية
نها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض

اي لا يمكن لها آثار مختلفة كما مر مثلا

مختلفة

ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة متشابهة الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المخالفة في الطبايع والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بكواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المذكورة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رايهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف اثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها يسامتها كواكب متخالفة الطبايع و بهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والاثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح و

بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعنى بطلان الشبهة
المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة
الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان
خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب
انا نلتزم الثاني فانه تعالى خالق الخير والشرور كلها وانما لا يطلق
لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ القردة والخنازير
مع كونه خالقا لها لاحد الامرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا
فى فعله كما يقال فلان شرير اى ذلك بحرفته اى طبيعته والغالب
على تجراته اى دابه وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله
توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل
القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه
عنه والجواب انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على
اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل
لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينافى القدرة عليه
الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخى ومتابعوه قالوا لا يقدر على
مثل فعل العبد اما طاعة لمشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة
او سفه خال عنهما او مشتمل على متساويين بينهما والكل منتف
والجواب انها اى ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض

خالق ح
مقتضى ح
بحرفته
لانه ح

تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا
واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه
تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل
في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه تعالى من امثال
افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى
التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب
عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه خال عن العوارض
كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك
مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث
انما يلزم ذلك لو كان الفعل من شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممتنع
عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين
فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله فعلا من افعال
العبد يوجد فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان
او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على ما اراده والمقدر خلافه لا يقال
نفي مقدور الله لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما
معاوقة كما يتصور في قدرتي الاثنين لانا نقول معنى كون قدرته
اعم تعلقها بغير هذا المقدور والا فانه في هذا المقدور عنهما في
هذا المقدور سواء فيتقاومان فيه والجواب انه مبني على تاثير
القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فاذا جعلنا تعدم وعلى تعديه

مفسدة

اي اعم كونه قادرا على عين فعل العبد
وعلى تاثيرها

[illegible]

تأثيرها فتساويهما في هذا المقدور ثم بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز. وذلك ينافي الالوهية دون العبدية

المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكما وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك في اثبات كونه تعالى عالما مختلف فيه اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول اعني اتقان فعله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كتبت عليها المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري وينبه عليه ان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل

لا يعبأ

اي طيبة

على معان دقيقة موثقة علم بالضرورة وأن كاتبه عالم وكذلك
من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم
بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة
من جميع الوجوه فلم ان فعله م متقن اذ لا شئ من مفردات العالم
ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ويتضمن خللا ويمكن تصوره
على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه
فلا تدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء
كان موثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء او امرا
تاليا فبينه لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا
انه اي دليلكم على اثبات علمه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت
المسدسة المتساوية بلا افرجار ومسطر واختيارها للمسدس
لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع فيما
بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها
من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل
الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت ويجعل لها
سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا علم لها
بما يصدر عنهما وما يتضمنه من والجواب عن الاول ان

ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع الغريب والترتيب
العجيب الذي تتحير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال ما فيه
من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع
ويوضحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط
في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال
حتى لو امكن ان يكتب احسن منه ويتكلم بافصح منه لم يدل
على علم والجواب عن الثاني انا لا نم عدم علم النحل و
العنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تع فيهما علما
بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا اما هو
مبدا لذلك الفعل المسلك الثاني انه قادر لما مر وكل
قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد
والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال
كون كل قادر عالما مم اذ قد يصدر عن النايم والغافل
مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل
قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه
لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول
لا نم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجعل صدور

علم

لا نم الملازمة ... صدور ... [illegible]

کیف عنه واما من جعل الندم ضدا للقدرة فالسوال
ساقط عنه واما الحکماء فلهم فی اثبات علمه تعالی ایضا
مسلکان الاول انه مجرد ای لیس جسما ولا جسمانیا کما مر
فی التنزیهات وکل مجرد فهو عاقل لجمیع الکلیات وقد برهنا
فیما سلف علی المقدمتین الثانی انه تعالی یعقل ذاته واذا
تعقل ذاته تعقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور
الماهیة المجردة عن العلایق المادیة للشیء المجرد القایم بذاته
وهو حاصل فی شانه لان ذاته مجردة غیر غایبة عن ذاته
فیکون عالما بذاته واما الثانی فلانه مبداء لما سواه ای
لجمیعها اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول
فیکون عالما بذاته وبجمیع معلولاته ویرد علی المسلک
الاول منع الکبری القایلة بان کل مجرد عاقل للمفهومات الکلیة
وبرهانه الذی تمسکوا به قد مر ضعفه ویرد علی المسلک
الثانی انا لا نسلم ان التعقل ما ذکرتم وتعریفه بذلک لا یوجب
الجزم بان حقیقته ذلک ما لم یتم علیه برهان اذ غایته انهم یعنون
بالتعقل ذلک المعنی الذی عرفوه به ولکن من این لهم ان الحالة
التی نجدها من انفسنا ونسمیها العلم حقیقته ذلک الذی ذکروه
لا بد له من دلیل سلمناه ای سلمنا ان حقیقة العلم ما ذکرتموه
لکن لم لا یجوز ان یشترط فیه التغایر بین الحاضر والمحضور عنده

ای فی کون حضور الماهیة المجردة للشیء المجرد

فلا یکون

فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها
لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها
سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع
لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم بالشيء علم لازمه
القريب الذي هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا
لانه معلولهما نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي هو علة
وعلم انه علة له اي للشيء الاخر الذي هو معلول وعلم انه
موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول
فح يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه
عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل
على ثبوت العلوم الاخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له
حتى يتم مطلوبكم تنبيه مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات
كما يفيدان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات
كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له
فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا
علما كليا لان ما علم ماهيته المجردة كما استفيد من الاول

و في ما المناقشة مناقشة لان لان من جميع لوازم الشيء جميع اللوازم التي هي معلولات لذلك الشيء لا مطلق اللوازم ع الدليل على ما قلنا كون البحث في العلة والمعلول و قول الشارح لانه اذا علم بالشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله اه

وهو كونه عالما بالمعلول فانه

او علم بعلة كما استفيد من الثاني بعلم علما كليا فان
المعلوم ماهية الحوادث كذا اما وحدانا كما في المسلك الاول
او مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني
والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي ايضا وتقييد الكلي
بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده
به مرة واحدة وههنا محل تامل فانهم زعموا ان
العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات
معلولاتها الصادرة عنها بتوسط او بغير وسط وادعوا
ايضا انتفاء علمه تع بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه
التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال
انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات
معلولة له كالكليات من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا
لكنهم التجاوا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية
بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب العلوم الظنية
فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذكر
مما لا يستقيم في العلوم اليقينية البحث الثاني في ان
علمه تع يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو
اعم

فيلزم صح

فهو اعم من القدرة لانها يختص بالممكنات دون الواجبات
والممتنعات سواء قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر
في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية
ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى
الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها
والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق ست الاولى من
قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون
الا بين شيئين متغايرين متمايزين فانا بالضرورة ونسبة الشيء
الى نفسه مح اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم
نسبة محضة بل صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم و
نسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي
نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا
هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين
العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم
فهي بعينها النسبة الاولى من تينك المذكورتين اعتبرت
بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمنا اي كون العلم نسبة
محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينسب

لاينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق
هذه النسبة وكيف لايكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم
التغاير بالذات لايقال ذلك اي علمنا بذواتنا جائز لتركيب
في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او
ذهنيا وكلامنا في الواحد الحق الذي لاتكثر فيه اصلا فلو كان
عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف
المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينهما نسبة فلا يتجه النقض به لانا
نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه
فقد حصل المط اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو
عينه والا فلا يعلم الاجزئيه فيكون العالم غير المعلوم
لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت
من اين يثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث
ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة
لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من
التغاير يكفيها للنسبة الثانية من تلك الفرق من قال
من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا على نفسه
اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه ذلك يتضمن علمه
بنفسه وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى
لانقال لانم ان من علم شيئا علم انه عالم به واللازم
من العلم بالشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم

نقد

فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وممنوع
لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به اى بانه عالم وذلك
مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالفرورة
والاجاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات
وساير العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلايل
القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت
الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم
الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال والجواب
انه ان امتنع منه تع علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الفرورة
التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له
علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن
بالعرض وايضا قد مر بطلان ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم
نفسه الثالثة من العرق المخالفة من قال انه تع لا يعلم غيره
مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره
اى بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع
الاشياء ولان العلم بح عين العلم بها وهو بط واذا كان
العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء اخر فيكون له تع بحسب كل
معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة

كتاب العلم الذي يبحث فيها عن المخروطي
يعني المخروطي

غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا يتناهى وذلك محال بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم في الاضافات والتعلقات وذلك لانا لا نم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي متميز عن غيره بوجه من الوجوه و الا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كان احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو يحسبه ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المرا

يمتنع ... غير

٤١

المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه
لان عارضه معقول بنفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة
فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا ولما كان علم
اجمالي لا منازع فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم
تميز الثاني المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي فانه تميز
عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها ولا يضر في تميز كل واحد
واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم من تلك الجواب
كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس
الجواب الاول اعرض عنه فقال والحق ان يقال لا نم ان المعقول
المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما
يكون كذلك ان لو كان تعقل تميزه وانفصاله عن غيره بالحد
والنهاية وانه مم لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد الخامسة
منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة
والا فاذا اعلم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج
زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار
او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته
من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص
يجب تنزيهه عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة
وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على شكالها
لان ادراكها انما يكون بالالات جسمانية وكذا الحال في

في

انفعال

اي من حال الى اخرى اذ العلم عندهم عين الذات [illegible] ليس [illegible] فقط فالنقص في الذات [illegible]

[illegible]

الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانها يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول واجيب مع لزوم التغير بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول صورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن نظرا الى الغفلة عن الاول والباري تعالى لم تمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علم بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من علم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكروه ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع قوله جمهور الفلاسفة الآن تقريره بما سبق يدل مطلقا على

واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا
عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا
واما علمه تع فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمه حال
وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضه للزمان بالقياس
الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا اي الان
والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان
هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان
وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه
لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم
عندهم بجميع الحوادث الجزئيه وازمنتها الواقعه هي فيها لا من حيث
ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل
فان العلم بها من هذه الحيثيه يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول
تحت الازمنه ثابتا ابد الدهر ويوضحه انه تع لما لم يكن مكانيا
كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه
قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية
زمانيه لم يتصف الزمان معتبرا اليه بالمضي والاستقبال والحضور
بل كان نسبته الى جميع الازمنه سواء فالموجودات من الازل
الى الابد معلومة له في كل وقت وليس في علمه كان وكائن وسيكون

وتوضيحه

كل في وقته

اقول المقصود من هذا الوجه ان كلا من العلمين ينفك عن الاخر وانفكاك الشيء عن نفسه محال ... تغاير ... قطعا و ... الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاظهار

بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات
واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون
ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء
وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه
بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون
خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا
اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت
اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك الذي ذكره بعض
المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج
عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع
بالضرورة فالعلم به غير العلم بالاخر لان اختلاف المتعلقين اي المعلومين
يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو
الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا
لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما
وقد يعبر عنه اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل
البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم مستديما لذلك
العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول غد لم يعلم انه دخل البلد بذلك
العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الاخر نعم لو انضم اليه اي الى العلم

بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك اى انه
دخل فتكون ح اى هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين
لاغير اولهما وانما يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى
فى الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا
ليس مشروطا بالعلم بمجى الغد والعلم بانه دخل فى مثالنا هذا مشروط
به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لا وجها على حدة الثالث
يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث
حال حدوثه ولم يشعر به اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه
ولم يشعر به فى اوانه وغير المعلوم اى ما ليس معلوما فى زمان غير
المعلوم اى مغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير
المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث
الى الاول والصواب كما هو فى الاربعين انه يمكن العلم بانه
عالم بانه سيقع مع الجهل بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم
غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء او يشهد
بما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع
اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع
بالعكس فتغاير الشيئان وصفهما اعنى العلمية والجهلية
كتنافى وصفى المعلومية والمجهولية المعتبرتين فى الوجه الثالث
وقد علله الامام الرازى وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد اطالة

قبله

عالم بانه

جواب مسئلة الزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه بالمتغيرات وزعم
انه في ذاته تع تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم
بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر وورد عليه
بانه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل عالما باحوال وجودات
الحوادث وهو تجهيل له تع عنه السادسة من الفرق المخالفين من قال
لا نعلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي
كما زعمه الفرقة الثانية اذ لو علم كل شيء فاذا علم ايضا علمه به لان هذا
العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه بعلمه الى شيء
آخر ويلزم التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل في الاضافات
لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه
اي تسلسل الاضافات غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم
التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال
انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي فانهما
قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به
وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف
في مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة
زائدة على ذاته تع قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات
على الاجمال وانكره المعتزلة لوجوه الاول لو كان له تع علم فاذا
تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق
العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم حينئذ تماثلهما

تماثلهما لان كل علمين يتعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم فان قيل في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا في دفع هذا النقض عالميته تعالى تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا اي هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات قد تشترك في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق اخر الى معرفة تماثلها فذاك يتوصل به اليها والا توقف كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسلمنا ان التماثلين لابد ان يتمايزا بشيء فرعا كان ذلك الشيء مبدأ الحكم مختص الثاني من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زايد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء اخر والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية وهي اضافة فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم

معنى ان علمه تعالى غير علمنا ... على انهما متماثلان [illegible]

على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زايدا على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه فى الاضافات لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تع ذا علم لكان فوقه عليم واللازم بط اتفاقا بيان الملازمة قوله تع وفوق كل ذى علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشى من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر ان الله عنده علم الساعة كيف وانه اى قوله فوق كل ذى علم عليم دليل لفظى عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا البارى سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعى على ثبوت علمه

المقصد الرابع فى انه تع حى هذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر من الدلايل وقد اطبقوا ايضا عليه اى على انه عالم الا شرذمة لا يعبا بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حيوته لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا تتصور الحيوة بشىء من هذه المعانى فى حقه تع فقالوا

فقالوا

فقالوا انما هي كونه بصحان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي
حسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة
انها صفة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب
صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم
والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض
باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان بصفة اخرى
لزم التسلسل في الصفات الوجودية هف فلا بد من الانتهاء
الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح
ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار
الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تع مخالفة بالحقيقة لساير الذوات
فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجح من غير
مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته
لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها اي جعل ذلك الامر اتته نظراً
الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه
بالدليل المقصد الخامس في انه تع مريد وفيه بحثان
الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها
اولا ثم تقديرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته
تع هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن
سينا العناية هي احاطة علم المبدا الاول تع بالكل وبما يجب

توجب صحة م
مقتضيا لاختصاص ذاته
بصفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر
ثم ليس حصول الصحة لاجل اولى
من الاحصول لها فلم يكون
اختصاص ذاته بحصول
هذه الصحة ترجيحا
بلا مرجح سف
٢

ان تكون علمه الكل حتى تكون على احسن النظام فعلم المبدا الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تع علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تع انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك تخصص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منها فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان تقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله

قبله وبعده فلا بد للتخصيص بالوقوع دون ضده وللتخصيص وقوعه
بوقته المعين دون ساير الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح هف وليس ذلك
المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما
انها عرفته ولا العلم لانه تبع للوقوع اى العلم بوقوع شيء
في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظل وحكاية عنه
فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن هو اى المخصص
امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا
اذ لا يصح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المط فان قيل الارادة
من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء
اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الاخر وكما يجوز
ارادة وقوع احد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت
اخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص
مغاير للعلم والقدرة والارادة ويثبت صفة رابعة ويلزم
التسلسل قلنا لا نم ذلك اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين
والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه
في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى
لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت
معين وعلى وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك

في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر وح
يلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا اي لانا نقول قد مر
مثله وجوب الشي بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت
مغايرة لارادة الآخر كانت كل واحد منهما اي من الارادتين
لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم
احد الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة
بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى
صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها
وان لم يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا
وتارة بذلك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها
بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على
الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نم
ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع
لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع
وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه
في الباري سبحانه وتع والاصحاب في جواب الحكماء يدعون
الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون
شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا البحث الثاني

ان ح . ط

ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة
الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة
الى ارادة ثالثة وهكذا فلزوم التسلسل في الارادات الموجودة و
قالت المعتزلة اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة
انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من قول الحكماء
انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ
على ما نقل من ان قيام الصفة بذاتها ~~لا بذاته تعالى كانه~~ يستلزم ان لا تكون
صفة وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة
بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور
على صفة معينة بوقت معين بتمم الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة
الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا
المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول
بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على
حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان يقال وجه
الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث
بوقته يجب ان يكون حادثا ايضا اذ لو كان موجودا قبله لزم
الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى
حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجاؤا
الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى

معمول ارادوا

الا ان يقال ان الحكما

الظاهر ان التوجيه
ابعد لانه خروج
عن قانون العقل
الى القول بان ما
ليس بقائم بذاته تعالى قائم بذاته
و [illegible] الا الاتصاف
بحيث [illegible] قابل
[illegible]
[illegible]

بطلانه

ويعرف بطلانه بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات على ان
قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تع قد
مر بطلانه خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه مريدا
قال الامام الرازي في الاربعين كونه مريدا اما ان يكون
نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا تكون نفس ذاته وح
اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر من
كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا فلا بد له من علة
لامكانه فيكون اما معللا بذاته تع وهو القول الاخر له واما معللا
بغير ذاته وح اما ان يعلل بمعنى قديم قايم بذاته تع وهو قول
اصحابنا واما بمعنى حادث اما قايم بذاته تع وهو قول الكرامية
او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة
او قايم بذات غير الله تع ولم احدا ذهب اليه ويبطل الاول
انا نعلم ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم الجماد مريدا
لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس خاصة انه يلزم عرض
لا في محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا
كانت الارادة قايمة بذاتها فليس كونه مريدا بها اولى من كون
غيره مريدا بها وكون ذاته تع لا في محل لتلك الارادة لا يوجب
لا اختصاصه به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت
المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما
علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال
عليه

ضرار

ثم

كون صو

لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس

كذلك نحو

ع

الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقران
وكذا الحديث مملوّ به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله لانه
معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه
بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى
وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه بها فوجب اتصافه
بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها
الاولى انه حي بحيوة مثل حياتنا المصححة للاتصاف بالسمع
والبصر وانه تعالى اذ حيوته مخالفة بحيوة غيره فلا يجب كونها
مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل
والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا
المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ابضا م بل هما عدم
ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء
القابلية راسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس
نقصا عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها مبنيا
المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشي وضده وهو دعوى
بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان
والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن النقايص كلها

والمتعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحة عزته مبراة عن شوايب
النقص وح فليعول عليه اى على الاجماع في هذه المسئلة
اذ قد اطبقوا على انه سميع بصير وإذا اكتفوا بالاجماع يكفوا
مؤنة ساير المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه
ان اثبتناها بالظواهر من الايات والاحاديث التي تدل على حجية
الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اى من الظواهر
الدالة على حجة الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى
دفعها فلا معنى العدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك
بشئ يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع
التشبث بالاضعف وان اثبتناها اى حجية الاجماع بالعلم الضروري
من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها
سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع
ثم التمسك بحجية بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء
هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه تنبيه قد تقدم في
العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وسائر
اخواتهما نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا
اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين
الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل

حقيقة

امر

على امر زايد مع حصول العلم فيها فذلك الزايد هو الابصار والمصنف
في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا ان البصر
والسمع نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين
وراجعين الى العلم لا صفتين زايدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون
على انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي
وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زايدتان
على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تع
بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم
واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل
لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين
بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال
لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين
المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج
على نفيهما عنه بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع
والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اي التأثر
المذكور محال في حقه تع والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما
لا يحصلان لنا الا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا
للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا

[Marginalia, top:] [illegible]

[Marginalia, right:] اولى الهدية وسد المقصود من المناقشة فيكون الجمع نوعا واحدا ويكون التفاوت بسبب صورته التشخيصية لا صورته النوعية

معناه انه تعالى هو السميع البصير

[Marginalia, right lower:] الظاهر ان الانبياء المتقدمين لم يقولوا بسوى العلم ان السمع والبصر ... ومتقدمو المتقدمين من الحكماء لم يجعلوهما عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات والا فلا حاجة بنا الى التأويل وحمل فلاسفة الاسلام على الفلاسفة المتمسكين باقوال الانبياء مطلقا حتى يتناول من رأى موسى وعيسى ومن قبلهما بعيد

انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعـ
مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر
ولا مشروطا به الثاني في اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء
التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا
فان خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما
في ذلك الوقت **المقصد السابع في انه تعـ** متكلم والدليل
عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتو
له الكلام ويقولون انه تعـ امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل
ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق الرسل
موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه
انه اي تصديق الله اياه اخباره عن كونه صادقا وهو اي هذا
الاخبار كلام خاص له تعـ فاذا قد توقف تصديق الرسول على
كلامه تعـ فاثبات الكلام لله تعـ به اي بتصديق الرسول
دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة
على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون
المعجزة من جنسه كالقران الذي نعلم اولا انه معجزة خارجة عن
قوة البشر ثم نعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت
المعجزة شيئا آخر كانشقاق القمر ثم ان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلام الله تعـ صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام
تعـ قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة

في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث
فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى
صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس
الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى
صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور
والى ما ذكرناه اشار المص بقوله ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت
يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد
والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول
ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا ابطل بالضرورة فان حصول
كل حرف من الحروف التي تتركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء
الآخر منها فيكون له اي للحرف المشروط اول فلا يكون قديما
وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل
هو حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف التي لها اول زمان وجودا
وآخره او اجتمعا معا فيها فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة
في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى
اصوات وحروف كما ذهبت اليه الفرقتان المذكورتان لكنها
ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلق الله في غيره كاللوح المحفوظ او
جبرئيل او النبي وهو حادث كما ذهبت اليه الكرامية خلافا للحنابلة

بيان الجلد

فلم صحح القياس الثاني لكنهم قرحوا في صغرى القياس الاول وصيا
كلامه له صفة له وهذا الذي قالته للمعتزلة لا ننكر نحن بل نعتقد
به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته
لكننا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي
يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم
بذاته ثم ومنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات
اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام
ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة
عليه في الالفاظ اذ قد تدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل
عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد
لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير
المتغير غير المتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير
الذي هو العبارات ونزعم انه اي المعنى النفسي الذي هو الخبر
غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان
المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما
لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار
دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه
فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره
عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة
قطعا فاذا هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر

بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة
بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تع قال
المص ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات
فى الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب
علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة
المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان الارادة فعل كذلك موجودة فى الامر
والخبر ومغايرة لما يدل عليهما من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه
عليه ان الرجل قد يخبر عما لا يعلم او يامر بما لا يريده حتى لا يثبت
معنى النفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما ادعته الاشاعرة
الاشاعرة لكنى لم اجده فى كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات
فى الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفى الامر راجع الى ارادة المامور به
وفى النهى الى كراهية المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقى الصفات
وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذى قررناه لك فاعلم ان ما تقوله
المعتزلة فى كلام الله وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعانى
المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تع فنحن نقول به ولا نزاع
بيننا وبينهم فى ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبته من كلام
النفسى المغاير لساير الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه
لم ينفوا قدمه الذى ندعيه فى كلامه تع فصار محل النزاع بيننا
وبينهم نفى المعنى النفسى واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ

منها ان الكلام النفسى غير العلم وغير الارادة مم

اما بعيد منهم بالنسبة الى الحنابلة القايلين بقدم الالفاظ
واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع
واما ما دل على حدوث القران مطلقا اي بلا تقييد
بالنفسي او اللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ
لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم اي يعطيهم فايدة
وجدوى بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزايد
على العلم والارادة وحينئذ ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر الكلام
في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان
فلا حاجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم
التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية
وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق الاوهام وهو من المعقول
والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر والخبر
في الازل حال ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور
ثبوته لله سبحانه وتعالى الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لا
يستند الى جميع المتعلقات لانه حينئذ يكون كالعلم في ان تعلقه
بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه
به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن
والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وينهى عنه فيلزم
تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل
مامورا به ومنهيا عنه معا هف وقد وقع في بعض النسخ
كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة ما عم

كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف
العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذى ادعيتموه
انما هو فى اللفظ واما كلام النفسى فلا سفه فيه كطلب التعلم من
ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجد احدنا فى باطنه هو العزم على
الطلب وتخيله وهو ممكن وليس سفه واما نفس الطلب فلا شك
فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون
من يطلب منه شى محال والجواب عن الثانى ان الشى القديم
الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور
دون بعض كالقدرة القديمة فانها يتعلق ببعض المقدورات
وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل
مخصص القدرة هو الارادة فلا بد فى الكلام ايضا من مخصص
يعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون
بعض كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض
فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه الاول القران
ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى وانه لذكر لك
ولقومك مع قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله
وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر
محدث فيكون القران محدثا الثانى قوله تعالى انما امرنا لشى

صح طلب التعلم من ابن سيولد

تام مقام فاعل الطلب

قولنا

اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا
له كن فيكون فقوله كن وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة
في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده
اي قوله اردناه
بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث
اما التاخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التاخر عن الشيء
موجب للحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا
في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة
فظاهر ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله واذ قال ربك
للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف
مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب
احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على القرآن مركب من الآيات التي
هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا
يدل على كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وغيرها اخرى فيكون
متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه
يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون
الا حرفا وصوتا السادس انه اي القرآن معجز اجماعا ويجب
مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون
حادثا مع حدوثها والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها
بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به اي بذلك المدعي

و

ان م

ان م

وتقريره السابع انه اي القرآن موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك
يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته
القديمة القائمة بذاته تع الثامن قوله عليه السلام في دعائه
يارب القرآن العظيم ويارب طه ويس والقرآن مربوب لله
وبعضه والمربوب محدث اتفاقا التاسع انه تع اخبر بلفظ
الماضي في نحو انا انزلناه انا ارسلناه ولا شك انه لا انزال
ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار
بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل
العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع في القرآن وهو رفع
او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة
المعقولة والحق ما اختاره المص والجواب عن الوجوه العشرة
انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتامل وهو غير
المتنازع فيه كما تحققته تنبيه كلامه تع واحد عندنا كما مر في القدرة
من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار
او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند
الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما انقسامه الى الامر

والنهي والخبر والاستفهام والنداء وانما هو بحسب التعلق فذلك
الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا
وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال
في البواقي وقيل كلامه خمسة هي الاقسام المذكورة
وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا
بشيء من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها
انواعه فلا يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه
والجواب منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق يعني انها ليست
انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له
بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا
فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهموه تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى
وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه
اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
قبيح وهو سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثباته حكم العقل
بحسن الافعال وقبحها مضافة الى الله تعالى وستعرف بطلانه الثاني انه
مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق
الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من
افعال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى ولا
ئح

[illegible]

والاصلح واجب عليه تع عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب
منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك
قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلثة اوجه الاول
انه نقص والنقص على الله تع محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير
ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات
اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام
النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تكون صادقا والا لزم النقصان
في صفته تع مع كمال صفاتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات
والكلمات التي يخلقها في جسم داله على معان مقصودة ولما كان
لقائل ان يقول خلق الكذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور
بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق
من النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال
هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى
فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام
اللفظي بلزوم النقص في افعاله تع الثاني انه لو اتصف بالكذب
لكان كذبه قديما اذ لا تقوم الحوادث بذاته تع فيلزم ان يمتنع
عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب
وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو
امتناع الصدق عليه بط فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له

[illegible] ... بان الدليل المذكور لا يدفع الكذب عن الكلام اللفظي وجوابه بان خلق هذا الكلام نقص في فعله فيكون ... اعتراضا على الجواب ... وانت خبير بان هذا الحمل ... ودلالة لفظ الكتاب عليه مع انا نتمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بمطابقته للمعنى النفسي فيلزم من صدقه صدقه قطعا الا بان خلق الكذب نقص ليتوهم ورود الاعتراض ...

ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على
كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما هذه العبارات الدالة
على الكلام النفسي فلا دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها
بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها
والثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي
واللفظي معا خبر النبي عم بكونه صادقا في كلامه كله وذلك اي خبره
عم بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته
ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه تع
صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي عم
انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اى
صدق النبي عم اذا امتنع عليه تع الكذب ووجب ان يكون
كلامه صدقا فصدق النبي عم انما يعرف بصدق الله فيلزم الدور
اذا اثبت صدقه تع بصدق النبي عم كما فعلتم قلنا التصديق
بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق
دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم
ان للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تع على وفق ما
اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصلها ان لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ

عا الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما
مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا ولكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له
لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه
حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب
حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف
مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ
الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه
ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة
فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على
حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته
تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه
المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة
المنسوبة الى قواعد الملة

المقصد الثامن في صفاته

المعتزلة
لحدوثها على المذهب

مما في مرتبة واحدة واحدهما لازم والآخر ملزوم بالتساوي والا لزم ان يكون احد النوعين اللذين هما في مرتبة واحدة اعم من الآخر حتى يكون اللازم اعم ولهذا بطل نقيض كون الشيئين النوعين بالتساوي فانتفاء احد المتساويين يستلزم انتفاء الآخر فكيف يقول المحشي فان انتفاء الملزوم المعين نوعا لا يستلزم انتفاء اللازم المعين نوعا وكيف يقول ايضا كانتفاء النار الى نوعها لا يستلزم انتفاء نوع الحرارة لان المراد من نوع الحرارة النارية لانها نوع من مطلق الحرارة بان يكون

اختلف فيها وفيه مقدمة ومسايل احدى عشرة فالمقدمة هي انه
هل لله صفة وجودية زايدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات
السبع التي هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر
والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليه
اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مرّ من ان
عدم الدليل عندنا لا يفيد وعدمه في نفس الامر مم وان سلم لم ايضا
لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك
فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما
يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غير ما لعرفناها لكنا لا نعرفها
بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه
عن النقايص ولا يدل شيء منهما على صفة زايدة على ما ذكر والجواب
منع التكليف بكمال معرفته اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا فنحن
مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عم على العلم
به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته
لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه
معرفة كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون
بعض وهم من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرون ولكن
لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته و اثبت
بعض من المتكلمين صفات اخر بيانها تلك المسايل الاحدى عشر

الاولى البقاء انفقوا على انه تع باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية
زايدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة
بغداد صفة وجودية زايدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه
اي دون البقا كما في اول الحدوث بل متجدد وبعده صفة هي البقاء
واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود
بعد الحدوث يعني ان البقاء بعد حصل بعد ما لم يكن والحدوث
زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ
لا مسبوقية الوجود بالعدم فلو دل ذلك الذي ذكر تموه في البقاء على كونه
وجوديا زايدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زايدا لما ذكرناه لان
العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود
في الجملة اذ حاصلها الانتقال الواقع بين العدم ومايقابله اعني
الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث
لابد ان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا
زايدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لايقتضي
كونها وجودية كتجدد معية الباري تع مع الحادث وكذا زواله
ايضا لايقتضيه ان تجدد الاتصاف وذلك كله لجواز الاتصاف
بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف ونفاه اي نفى كون البقاء
صفة موجودة زايدة القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام
الرازي وجمهور المعتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود
في الزمان الثاني لا امر زايد عليه بوجهين الاول لو كان البقاء

بعد ان لم يكن ... العين ... [illegible]

البقاء زايدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا
انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وح يتسلسل البقاءات المرتبة
الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود
الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا
ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر
الثاني لو احتاج البقاء على كونه وجوديا الى الذات لزم الدور
لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل
به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان
مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو
الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون الذات والجواب
منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني
معلل به ثم غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء
وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون
تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله وان اتفق
تحققهما معا تنبيه اثبات البقاء قد يعبر بان الوجود في الزمان
الثاني امر زايد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه
تارة باستمرار الوجود في الزمان الثاني زايد على الذات واخرى
بانه معنى به يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين
للنافين نفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن
باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا نفي الثاني لان البقاء اذا كان

تقديره

اي وان لم

وهو

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له
بقاء آخر والوجه الثاني نفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم
من استمرار الوجود وكونه زايدا على الذات احتياج الذات
في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة
الثانية القدم واحالة الجمهور متفقين على انه تع قديم بنفسه
لا بقدم وجودي زايد على ذاته واثبته ابن سعيد البغدادي
من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زايدة ما مر
في البقاء وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم
بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تع كالعرجون القديم
والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد
له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زايدا على الذات فكذا
القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة بابطاله اي بما مر مع ابطاله
فلا حاجة الى اعادة شيء منها وحملها مر على الوجهين السابقين مما لا وجه
صحته والذي يخصه اي بابطاله انه ان اراد به اي بالقدم ان لا اول له
سلبي فلا يتصور كونه وجوديا او انه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه
بذكا فسره اي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرايني
انه قال معنى كلامه انه تع يختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في
بر كما ان المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا
تفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه وكذلك تكون القدم

بعده

اي لا لقدم وهو النقص بالحدوث

تخصص صح

أمر اسلبنا اذ مرجعه الى وجوده لا في حيز فان قلت
هذا السلبي متعلل بالقدم لا نفسه قلت ان الصفات
السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية او غيرهما من المعاني
فالتسويد اي فعليه بتسويدك المعنى المراد اولا ثم
التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ما بينا هذا الذي
اوردنا ههنا في ابطال منضم الى ما سبق في مباحث الامور
العامة من انه اي القدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج
فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة
الاستواء لما وصف نفسه بالاستواء في قوله الرحمن على العرش
استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء
ويعود الاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى
عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى
وقال الآخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر
وطائر اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء
يشعر بالاضطراب والمغاوية والمغالبة اي يشعر بسبق
هذه الامور التي تستحيل في حقه وايضا لا فائدة في التخصيص
العرش لان استيلاءه يعم الكل لانا نجيب عن
الاول بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب لا يشعر به
كما في قوله والله غالب على امره نعم ربما يشعر به

ای ابن سعید

سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء في امر مخصوص
عن الثاني بان الفايدة هي الاشعار بالاعلى على الادنى اذ تقرر
الاو تمام ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا
على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى
كلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى
ذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء
هنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء
اي قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى كالقصد دون على
الاستيلاء وذهب الشيخ في قوليه الى انه اي الاستواء صفة زايدة
ليست عايدة الى الصفات السابعة وان لم نعلمها بعينها ولم نقم دليلا
عليها ولا يجوز التعويل في اثباته على الظواهر من الايات و
الاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء
او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء
الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل
شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق
الاسفرائني والسلف صفة ثبوتية زايدة على ما مر من الصفات
وقال في قول آخر ووافقه القاضي انه الوجود وهو
كما قبله اعني الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل
على الظواهر مع قيام الاحتمال نشبه الوجه وضع لصفة اخرى

احدهو

وضعه

في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه
تع ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه
لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني
فيتعين المجاز والتجوز به كما يعقل ويثبت بالدليل فيتعين
وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي
هو ذاته تع ومجموع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة
الخامسة اليد قال الله تع يد الله فوق ايديهم ما منعك
ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين
زائدتين على الذات وساير الصفات لكن لا بمعنى
الجارحتين وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه
وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه شايع وخلقته
بيدي اي بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم
بذلك مع ان كل مخلوق بقدرته تع تشريف وتكريم له كما
اضاف الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للطايفين
للتشريف مع انه مالك المخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين
بالعبودية لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرية بناء على
اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم
مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلايم نسبة
الخلق

عما

الخلق الى اليد وقيل صفة زايدة وهو تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة زايدة اي لفظ بيدي زايدة كما في قوله دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبى يدي مسور وهو في غاية الركاكة وتحقيقه كما في الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زايدة على ساير الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يحمل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال الله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله فقيل صفة زايدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي تلمع وتتحرك وفراق التراب ما تلالا منه اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحملاق او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه اي بجنابه وحرمه الصفة الثامنة القدم قال عليه السلام في اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي رواية اخرى

اي للحفظ والكلاءة

اي اللايق بالبصر

كلاءة الله تعالى كلاءة بالحفظ اي الحفظ التام

والاثنى العطشان
حرى اي كثير العطش

فينزوي

حملاق العين باطن اجفانها الذي يسود بالكحل

يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع
الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بمالك خازن
النار او بمن يترفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت
اليه كيف وقد ورد في رواية انس في اثناء حديث واما النار
فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع
قال عم ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي
رواية ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب
واحد يصرفها كيف يشاء ولا عكس اثبات الجارحة واما وجه التاويل
فكما في اليدين الصفة العاشرة اليمين كقوله تع والسموات مطويات
بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية عشر التكوين
اثبتة الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تع كن
فيكون متقدما فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني
وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير
القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون
الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هو الامكان
وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به
اي بامكان الشيء في نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه
ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون
اي كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات
صفة اخرى كذلك اي يكون اثرها الكون فان قيل المراد

[Margin notes, partly illegible:] كلها صح
[illegible marginal gloss written diagonally]

المراد بالصحة التي جعلنا ها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد
من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي
لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعلله
بالقدرة فان القدرة هي صفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل
والترك على سواء من الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما بعينه
بل لا بد من حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحينئذ
فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل منهما اي من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها
اي للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص يعينه
وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبدا التكوين غير
القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث
ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات
الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بالكف لا كالكفوف
وقيل ماول بالتدبير يقال كف فلان اي في تدبيره والمقصود من
الحديث بيان الطافه في تدبيره له وبيان انه وجد روح الطافه
فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد في الحديث
انه ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا
وقيل ماول بظهور تباشير الخير والنجح في كل امر ومنه ضحكت الرياض
اذا ابدت ازهارها بمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ
عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم
في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة
على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز

تباشير الصبح اوايله صحاح

النجح بوزن النصح الظفر بالحوائج صحاح

النجح صوت يردد الانسان في جوفه صحاح

مراعيا لطائف المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالروية والعلم بالكنه وفيه مقصدان الاول في الروية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلث مقامات المقام الاول في صحة الروية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون وقال الآمدي اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رويته تعالى في الدنيا والآخرة جايزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن روية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رويته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رويته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة الاولى التي هي الروية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان للحالة الاولى فيها امر زايد هو الروية وكذا اذا علمنا شيا علما تاما جليا ثم رايناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة والزيادة عايدة الى تاثر الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف فهي الروية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل

يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا ينافي له ان يدفعه اي هذا التخيل
عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تاثرت عن صورة الشمس
وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثاني
ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول
عينه الى شيء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فقد
تحقق ان حدقته تاثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول
الثالث ان الضوء القوي يبهر الباصرة وكذلك البياض
الشديد يبهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف
او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تاثرها اي تاثر الحاسة منه بل منهما لما كان
الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تاثر الحدقة عند الابصار
واما على ان تلك الزيادة التي هي الابصار اليه اي الى تاثر فلا دلالة عليه
فلا هي اي فلا الابصار بتاويل الرؤية هو اي تاثر الحاسة فلا هي مشروطة به
عندنا لجواز ان يخلق الله سبحانه من غير ان يتاثر عنه الحاسة وقد سبق
ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء
ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله
ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة
نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف القمر ليلة البدر
كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة
اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم
في ذلك ساير الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء

حاسية كشف
حسن خ
قد خ
المؤمنين ح
اي خصوصه

بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو
عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم
وقد استدل عليه اي على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين
المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب والعمدة
من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك
قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عم سال الرؤية ولو امتنع
كونه تعالى مرئيا لما سال لانه ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علم
فالعاقل لا يطلب المح فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله
ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح
للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال
الصالحة الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما
علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم
الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى لم يسال الرؤية
بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم
شايع سيما استعمال راى بمعنى علم واري بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما
بك علما ضروريا وهذا تاويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي
الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا
وصلت بالى فبعيد جدا والصواب ان يقال لو كانت الرؤية
المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا
والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد
ان

كلمانع

واستقرار وهو الجبل ح

مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا يجوز الا لدليل ولا دليل
ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المودي الى رؤيته
فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملها اي حمل الرؤية المطلوبة
عليه اي على العلم الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى
عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر
المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب
ينبغي ان يطابق السوال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري
باجماع المعتزلة فلو حمل السوال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثاني
من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأله اراءة ذاته بل سأله ان يريه
علما وامارة من اعلامه واماراته الدالة على الساعة وتقدير الكلام
انظر الى علمك فحذف المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسال
القرية اي اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني
علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تاويل الكعبي والبغداديين
والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ايضا ومع ذلك
لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني فانه نفي لرؤيته لا لرؤية علم
من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السوال ح واما ثانيا
فلان تدكك الجبل الذي يشاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها
فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من كونه الآية اي العلامة
الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التاويل يناسب
رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في تدكك
الجبل

لانی استقراره الثالث من تلک الوجوه انما سالها بسبب قومه
لا لنفسه لانه کان عالما بامتناعها لکن قومه اقترحوا علیه وقالوا
ارنا الله جهرة وانما نسبها الی فی قوله ارنی لیمنع عن الرویة فیعلم
قومه امتناعها بالنسبة الیهم بالطریق الاولی وفیه مبالغة لقطع دابر
اقتراحهم فی اخذ اقتراحهم فی اخذ الصاعقة لهم دلالة علی استحالة
المسئول وهذا اول الجاحظ ومتبعیه والجواب انه خلاف الظاهر
فلا بد من دلیل مع ذلک لا یستقیم اما اولا فلانه لو کان موسی
مقصد قاینهم لکفاه فی دفعهم ان یقول هذا ممتنع بل کان
یجب ان یردعهم عن طلب ما لا یلیق بجلال الله سبحانه کما زجرهم وقال
انکم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها کما لهم آلهة واما ثانیا فلانه
وان لم یکن مقصد قاسهم بل کان القوم کافرین منکرین لصدقه
لم یصدقوه فی الجواب ایضا بل لن تدانی اخبارا عن الله لان الکفار
لم یحضروا وقت السوال لم یسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون
وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله ثم وردعهم عن السوال باخذ
الصاعقة فلم یحتج موسی فی زجرهم الی سوال الرویة واضافتها
الی نفسه ولیس فی اخذ الصاعقة دلالة علی امتناع المسئول
لانهم لم یروا الا ان اخذتهم الصاعقة عقیب سوالهم ولیس فی ذلک
ما یدل علی امتناع مطلوبهم بل جاز ان یکون ذلک الاخذ لقصدهم
اعجاز موسی عن الاتیان بما طلبوه تعنتا مع کونه ممکنا فانکر الله
ذلک علیهم وعاقبهم کما انکر قولهم لن نؤمن لک حتی تفجر لنا من الارض
ینبوعا وقولهم انزل علینا کتابا من السماء بسبب التعنت

ابیضا

(هامش) ...لی الاولی...

(هامش) فان قیل ... ان ... طلب ... النفس ... العلم ... ان الناس ... الله ... واما ... و ... ان ... ارادوا ...

واما

بحث

وان كان المسؤول امرا ممكنا في نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه
بحو امعجزا او برد دعا لهم عن بعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول
انه سالها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتاكد دليل العقل بدليل السمع
فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت
من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا
كانت من جنسين وانما سال بهذا السؤال وفعله فعل ابرهيم
وسؤال عين قال رب ارني كيف تحي الموتى قال اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده
ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا
يقبل التفاوت فانه تمام صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه
لنقيض بوجه من الوجوه ولذلك تاول قول الخليل تارة
بانه يضعف وسعا به مخاطبته منه لجبرئيل عند نزوله اليه بالوحي
يعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبرئيل ليس
برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف يطلب
منه وتارة بما تقوى وهو ما روي من انه اوحى الله اليه اني اتخذت
انسانا خليلا وعلامته اني احي الموتى بدعايه وظن ابرهيم
انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع انه كان ممكنا
كما يمكن موسى ذلك اي طلب التاكيد من غير ارتكاب سؤال
ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها
بلا طلب لها فيكون ح طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا
الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية

ولا يعد ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب
معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض
من البعثة هو الدعوة الى انه تع واحد وانه كلف عباده
باوامره ونواهيه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف
على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده
يجوز ان لا يكون شريعة موسى امرة بمعرفة الله تع لكن يستحيل رؤيته
او بعلم موسى امتناع الرؤية والسوال بطلبها معصية لا تمتنع
على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى المختار بالتكليم
صلى الله عليه وسلم في معرفة الله تع وما يجوز عليه وما يمتنع دون
احاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة
الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجا
جنا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما ينزه الله
تع عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا
التجاسر على الله تع بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على رايكم
لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى
تقدير كون السوال يعد من الصغائر نقول في جوازها من الانبياء
ما سياتي من المنع والتفصيل وايضا على الوجه الثاني ايه الاعتراض
عليه من وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل
اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثاني مسلم

تعريضا

ابحاث

سلم بيانه انه لو علقه اى وجود الروية عليه حال سكونه لزم وجود
الروية بحصول الشرط الذى هو الاستقرار وهو باطل فاذن
تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء فى ان الاستقرار حال الحركة
محال فيكون تعليق الروية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان
المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار فى الكلام
وهو اى استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته اى فى
زمانها ليس بمحال اذ فى ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدلا الحركة
ولا محذور فيه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اى كونهما مجتمعين
لا وقوع شىء منهما فى وقت الاخر بدل صاحبه الثانى من الوجهين
انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الروية او امتناعها
بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان
ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا
يقصد الشىء فى الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا
والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذى هو
ممكن فى نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا
والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه
متفرع على التقديرين وجود الشرط وعدمه لا يقال فايدة

مجتمعين صح

بدل امتناعها

فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود
لانا نقول المتبادر في اللغة مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط
في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط
المصطلح تذنيب كما نسلوك عليك في كما فعله جمع من الاصحاب المعام الثا
يدل على وقوع الروية فهو دليل على جواز ها وصحتها بلا شبهة فلا نعد
بذلك الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب
المسلك الثاني من مسلكي صحة الرويه هو العقل والعمدة في المسلك العقلي
مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ والقاضي ابي بكر واكثر المتاو تحريره
انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض
والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الا
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب
من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون
اكثر حجما من اجزاء اخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فروية الطول والعرض
هي روية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الروية مشترك
بين الجوهر والعرض فهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وذلك
لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض
لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق
ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم
لكان

تذنيب

منهاج

ابو الحسن

لان ذلك اى اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة
الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على
سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر
والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا
بالعلل المختلفة وهي الصور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض
وهو غير جايز لما مر في مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة
المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
لان الاجسام لا توافق الالوان صفة عامة يتوهم كونها مصححة
سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة
عن الوجود مع عدم اعتبار سابق والعدم لا يصلح ان يكون جز العلة
لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه و
اذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي
اى العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينها وبين الواجب لما تقدم
من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة
في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا
الدليل يوجب ان تصح رؤية كل موجود كالروائح والاصوات
والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من
صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها
لجريان العادة من الله تعالى بذلك اى بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى
عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق

ومن الامور نخ

اسقط نخ

كما يخلق رؤية غيرنا والخصم يشدد عليه النكير اى الانكار ويقول هذه
مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو
اى انكار الا استبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية والحقايق
اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل
مما يحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوايب التقليدات و
في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في ساير
في ساير المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجه
لا نسلم انا نرى الجوهر والعرض مقابل المرئي هو الاعراض فقط
وقولك نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا الحكم بديهتها صحيح
ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب
انا قد ابطلنا ذلك اى كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه الكفاية فان وجود
المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة
وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته ونزيد ههنا لابطال
المقدار العرضي انا لو فرضنا تالف الاجزاء من السماء الى الا
فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شيء
من الاعراض فعلم انه لا حاجة في الطول سوى الاجزاء فالمسمى
هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل مما بين الا
وان كانت متناهية متفاصلة شرط لقيام العرض الواحد الذي
هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بها اى بتلك الاجزاء
وان كانت متناهية متفاصلة وهو ضروري البطلان وا
كا

الاول صح

الى شيء صح

دا اذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالاجزاء فلا يكون الامتداد
عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتالفة
في سمت مخصوص فرؤيته تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب الثاني
من وجوه الاعتراض لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان
والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي لا حاجة به الى علة
والجواب جدلا المعارضة لما سبق فيه اي في باب الامكان من الادلة الدالة
على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح
به الآمدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يوثر في الصحة سواء كانت
وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم ايضا
بالضرورة انه اي متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته
قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان
تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو
ظاهر بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر
اذ المتماثلات ما يسد كل منها مسد الاخر ورؤية الجسم لا تقوم
مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم
عرضا والعرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع
بالعلل المختلفة كما مر في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير
تماثل الصحتين جاز تعليلها بعلتين مختلفتين والجواب
قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها

رويته صح

واحتياج الصحة صح

لا يصح خ

ليس خصوصية واحدة منهما اي من الجوهر والعرض فانا نرى الشيخ ابو الحسن
من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما من الهويات واما خصوصية تلك الهوية
وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اي جوهر او عرض
هي واذا راينا زيدا فانا نراه روية واحدة متعلقة بهويته ولسنا
نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة من حيث
يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام
فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر
هي اعضاؤه والى اعراض تقوم بها اي بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك
التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها اي من تلك الجواهر واكثر الاعراض
لم نعلمها ولم نكن قد ابصرنا اذ كنا اي زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم تكن
متعلق الروية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات
بل كان متعلق الروية الامر الذي به الافتراق بينهما اعلى خصوصية
هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان روية الهوية المخصوصة المتازة
يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة
لنا وقد تحقق ان متعلق الروية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر
والاعراض وبين الباري تع فيصح رويته الرابع من وجوه الاعتراض
لا نسلم ان المشترك بينهما اي بين المشترك الجوهر والعرض ليس
الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما و
كذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة

و

والجواب انا قد بينا ان متعلق الروية الذي فسرنا به علة الصحة
هو ما يختص بالوجود والا لصح روية المعدوم والامكان ليس
كذلك لشموله الموجود والموجود والمعدوم وكذا ساير
المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح شي منها متعلقا للروية
وما لا نعلم لا يكون متعلق الروية لان متعلقها يجب ان يكون
معلوما لكونه مدركا للبصر والذي نعلمه فيهما اى في الجوهر
والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق
الروية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع
خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم وانما هو الحدوث وقد
ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك
يتم المطلوب الخامس لا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة
الروية فان صحة الروية عدمية فجاز كون سببها كذلك اى عدميا
والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الروية لا ما
يوثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك اى لكونه متعلق الروية
فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية
الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا وذلك اى كون الوجود
مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث
الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لا نسلم ان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزم القول

مطلق ع

بان وجود كل شي نفس حقيقته وكيف تكون حقايق الاشيا مشتركة
حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان
بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل
واحدة منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون
الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في الكتاب
وقد اجاب الآمدي عن هذا السوال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان
ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد
عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام
ولا يلزم كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا
عند المصنف قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشي ذا
هوية لما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية
متمايزة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي كون الشي ذا هوية
يمتاز بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة
وما ذكرتم من ان الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزم
الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فليس الاشتراك
اي خصوصياتها التي يمتاز بعضها عن بعض هي ماهيات بل
خصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها وان كان عاقلا
لا يقول بالاشتراك فيها ولا يستلزم هذا الاشتراك اذ لا
مكشوفا لاشتراك به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شي عين حقيقته لم يرد
ان مفهوم كون الشي هو ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشي

يجب

متمايزة

يمتاز

تمتاز

حتى يلزم من الاشتراك فيهما في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ماصدقا عليه وذلك لا ينافي الاشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراك بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشيا كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة الاقدام مضلة الافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نال فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يظهر ببادي الراي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الروية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شي عينه ولله العون والقوة في ادراك الحقايق والاهتدا الى الدقايق السابع من الاعتراضات لا نسلم ان علة صحة الروية اذا كانت موجودة في العدم كانت ~~صحة اذا كانت في القدم~~ كانت صحة الروية

ممتازتان

ان

ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا او خصو
الفرع مانعا والجواب نعلمه مما قدمناه لك وهو بيان ان المراد بعلة
الروية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشى ذا
لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئ من بعيد
بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشترك
لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع
ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رويته تعالى
لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين
خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا
يتعلق بها الروية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية
الموجودة الان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها لان مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون
كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
الا ترى الى قولك كل شى فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات يطلع
عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذا المسلك
على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور
الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عدتها المقام الثاني
في وقوع الروية ان المؤمنين يرون ربهم يوم القيمة الى في الدار
الاخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الروية الامة
في هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح ويرى والثاني لا يصح و

ان م

لا يصح و

لا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يبرى لكان
قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي
والاثبات بل هما مثبتان معا او منفيان معا وهو اى هذا الاستدلال
صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما اذا
ذهب بعض المجمعين الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة
الكلية او نفى ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى
الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم
الى الموجبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع
وليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطايفة
واحدى المسلتين والاخرى في الاخرى كما نحن بصدده واليه اشار الحد
بقوله وهو هذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول
بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الاجماع
لا خرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طايفة من طايفتي
المجمعين وان كان خارقا لما قالته الطايفة الاخرى وذلك الذي
ذكرناه في مسلتنا هذه كما في مسلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد
ان القايل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا
كالشافعية والتفصيل بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن
لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة للمثبت في مسلة
وللنافي في مسلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه

كلامه تم

الكلية واعرض
الكلية السالبة

والسالبة الجزئية
ومطابقة

اى ليس بين الموجبة
الجزئية والسالبة
الجزئية قدر مشترك
حتى لا يوافق
الطايفتين
ويكون
خارقا

بل يكون جايزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد
مسلكان المسلك الاول قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
وجه الاحتجاج بالاية الكريمة ان النظر في القرآن جاء بمعنى الانتظار و
يستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال الله انظرونا نقتبس من نوركم
اى انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اى ما ينتظرون ومنه
قوله تع فناظرة بم يرجع المرسلون اى منتظرة وقول الشاعر
وان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اى منتظره
وجاء بمعنى التفكر والاعتبار وح يستعمل حينئذ بفي يقال نظرت في الامر
الفلاني اى تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف
وح يستعمل حينئذ باللام يقال نظر الامير لفلان اى رأف به وتعطف
وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسّن الله
وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي والنظر في الاية موصول
بالى فوجب حمله على الرؤية فيكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب
واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد
الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة
ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون
الى نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله فهل لك
فيما الى فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اى عما عندي ومعنى
الاية حينئذ عند ربها منتظرة نعمة والجواب ان انتظار النعمة
غم ومن ثم قيل الانتظار الموت الاحمر فلم يصلح الاخبار به بنعمة

وفي حديث ابن عباس رضي
افضل الاعمال احمزها
اى اقواها

مع ان الاية وردت مبشرة للمومنين بالانعام والاكرام
وحسن الحال وفراغ البال وكل في رويته تع فانها اجل النعم
والكرامات المستتبعة لا لنضارة الوجه لان في الانتظار الموجب
الى عبوسة الثاني النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار
قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء
حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام
وجب حمل نظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه
ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه
لنصرة الفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج اي جمع الحاج
الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجيج ظهور
هلال والجواب ان النظر ههنا اي فيما ذكر من الامثلة للانتظار
الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون
ولا يمتنع حمل النظر المطلق على العلة كالمذكور في المشبه به
الرؤية بطريق الحذف ونحو الايصال انما الممتنع حمل الموصول
على غيرها اي غير الرؤية كالانتظار في الثاني اي ناظرات
الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه الايدي
بالدعا او ناظرات الى اثاره اي اثار الله تع من الطعن والضرب
الصادرين من الملايكة التي ارسلها الله تع لنصر المومنين يوم بدر
وقد ذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات
يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد

اي قوم عطاش

وقوم ظماء اي عطاش

بطن نخ

والمراد بيوم بكر القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد
بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث
اي يرون بحاله وتجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا
وان سلم مجيئه بمعنى الانتظار فلا يصح حمله عليه في الاية فلا يصلح بشارة لما فيه
من الانتظار النعمة غم ووصفها بالسرور والثالث باسمه من
الاعتراض ان النظر مع الى انما هو حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال
نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ار
لكن انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه
وانظر كيف ينظر فلان الي والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى
الحدقة وقال الله تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر
الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بال
والشزر والازورار والرضا والتجبر والذل والخشوع وشيء م
لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئي هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو
فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك و
عقليا حتى يجب تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول انه لا
مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز ان يراد ناظ
الى نعم الله سبحانه وتعالى فلم اي ولاي شيء يترك هذا الاضمار الى
المجاز لو الجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الى
من ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهد تم به على كونه

مع الى نح

ان ح

اناء ح

لعينيه نخ

من تحققه ح

الشزر ومو النظر بمؤخر العين ...

...نه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال
... رايته لم يصح من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال وان
سلمناه قلنا ربما حذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه
... معنا الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته
... اي الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات اي
... النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم
السبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير
... ان النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية
... على الرؤية مجاز لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة
... اليه الاشارة بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة
... نعمة الله تعالى وجهة الله وآثار الله ولا قرينة ههنا معينة
... بعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين
... نقول ايضا تقليب الحدقة طلب للرؤية بدون الرؤية
... يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الآية
... وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يضم
... اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة
... يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق السبب للمسبب مجاز
مشهور فلتحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شئ

فلم ار الهلال ح

اسم ح

وهو المطلوب

وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنو[نا]
ضعيفة جدا وح لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها
في المسايل العلمية التي يطلب فيها اليقين المسلك الثالث
في اثبات الوقوع قوله تع في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون ذكر ذلك تحقير الشانهم فلزم منه كون المؤمنين غير
محجوبين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له
وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد فيه
اي في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث
المخالفين على وقوع الروية المستلزم لصحتها وعلى كون
الايتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع
مفيد لليقين المقام الثالث في شبه المنكرين
وردها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث
الاولى شبهة الموانع وهي ان يقال لو جاز روية
لرايناه الان والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الـ
فلان ذاته او الصفة لازمة لذاته فلا يتغير ر انفكاكه عنه
روية لجازت في الحالات كلها لانه اي جواز الروية حكم ثا
له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في
من الازمنة فجازت رويته الان قطعا ولو جازت روي
الان لزم ان نراه لانه اذا اجتمعت شرايط الروية في ز
وجب حصول الروية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون لحا

عليها صح

ثابت

الان صح

وانه ح

اللغة خ

ض تنا جبال شاهقة ونحن لا نرا نا سفلة رافعة عن الشقة القطعيات وشرايط الروية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الأبصار وينتفي بانتفايها والثاني كون الشي جايز الرؤية مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شي آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات وكونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمراة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح المبصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحايل بينه والجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو ان يكون متضيا بذاته او بغيره ولم يذكر هنها لكونه مذكورا في بحث الكليات الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبرة في الشرط الثاني

ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تع الا سلامة الحا
وصحة الرؤية لكون الست البواقي منها مختصة بالاجسام و
اي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب
حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فهو ا
لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط الثمانية وذلك لا
ولئن سلم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البـ
صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تسا
الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع
لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كسا
المثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها اي من العين الى
وسط خط قائم عليه اي على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث المذ
الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة جنبتي الخط القائم فيكون
الخط الاوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل
من الطرفين وتر الزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث
اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في
والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقـ
من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين
نقول نفرض هذا التفاوت التي ذكرتموه في هذه الحـ
ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعـ

يقسم

عن نخ

لاجل البُعد فاذا فرض انه بَعُدَ ذلك المرئى بقدر ذلك البُعد الذى
يظهر فيه وجب ان لا يرى اصلا واذا لم يكن لهذا البعد لا اثر له فى عدم
الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية فى حصول
شرايط الرؤية وبعضها غير مرئى فلا يجب الرؤية مع حصولها
قال بعض الفضلاء اى صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة
لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا لاختلاف ضيق
الزاوية وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤية صغير او كبير لحسب رؤية
الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤية صغير او كبير لاختلاف
ضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى
المرئى وسعتها فان القايلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة
المرئى انما ترتسم من الرطوبة الجليدية فى زاوية راس مخروط
متوهم قاعدته عند المرئى وان اختلافه فى الصغر والكبر فى الرؤية
انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئى
فى الغاية او بعد فى الغاية صارت الزاوية لسعتها فى الغاية
حال القرب او لضيقها فى الغاية حال البُعد كالمعدومة فانعدمت
الرؤية حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف وضعفه
ظاهر بناء على تركب الاجزاء التى لا يتجزى اذ على هذا التقدير

اى لا انعكاس

ان رائی الاجزاء کلها وجب ان یری الجسم کما هو فی الواقع سواء کان قریبا
او بعیدا وذلک لان رویة کل منها او بعضها اصغر مما هو علیه توجب
الانقسام فیما لا یتجزی لثبوت ما هو اصغر منه ورویته ای رویة کل
من الاجزاء اکبر مما هو علیه بمثل او بازید منه توجب ان یری الا
ضعفا ضعفا او اکثر من ذلک وهو باطل قطعا ورویته اکبر باقل
من مثل توجب الانقسام ورویة بعضها علی ما هو علیه وبعضها اکبر
بمثل توجب ترجیحا بلا مرجح فوجب ان یری الکل علی حالها
فلا تفاوت ح بالصغر والکبر فتعین ان یکون التفاوت بحسب
رویة بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدلیلهم علی وجوب
الرویة عند اجتماع شرایطها ثم نقول قوله ان لم تجب حصول
الرویة عند اجتماعها یلزم تجویز جبال شاهقة بحضرتنا ولا نراها وهو
سفسطة قلنا هذا معارض ای منقوض بجملة العادیات فان الامور
العادیة تجوز نقایضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة
ههنا فکذا الحال فی الجبال الشاهقة التی لا نراها فانا نجوز وجودها
ونجزم بعدمها وذلک لان الجواز لا یستلزم الوقوع ولا ینافی
الجزم بعدمه فمجرد تجویز ما لا یکون سفسطة ثم نقول ان کان
ما خذ الجزم بعدم الجبل المذکور ما ذکرتم من وجوب الرویة عند
اجتماع شرایطها لوجب ان لا نجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم

بط

فلانه نجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئله ولانه يحتاج الى ان يكون ذلك
لازم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فلانا سلمنا
الوجوب اى وجوب الرويه فى الشاهد عند حصول تلك الشرايط
لما تقول لم يجب اى لماذا اوجب وجود الرويه فى الغايب عند حصولها
اذ ماهيه الرويه فى الغايب غير ماهيه الرويه فى الشاهد فيجاز اختلافهما
فى اللوازم والشرايط كما يشترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغايب
فح جاز ان يجب رويه الشاهد عند اجتماعها دون رويه الغايب الثانيه
من تلك الشبه شبهه المقابله وهى ان شرط الرويه كما علم بالضروره
من التجربه المقابله او ما فى حكمها كالمرئى فى المراة وانها اى المقابله
مستحيله فى حق الله تعالى لتنزيهه عن المكان والجهة والجواب
منع الاشتراط اما مطلقا كما مر ان الاشاعرة جوزوا رويه
لا يكون مقابلا ولا فى حكمه بل جوزوا رويه اعمى الصين بقعة اندلس
وفى الغايب لاختلاف الرويتين فى الحقيقه فجاز ان لا يشترط فى رويته
المقابله المشروطه فى الرويه الشاهد وتحقيقه على ما فى اللباب
ان المراد من الرويه انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصه
كنسبه الانكشاف المسمى بالابصار الى ساير المبصرات
والانكشاف على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز
وفى عدمه الثالثه منها شبهه الانطباع وهى ان الرويه
انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله محال اذ لا صورة له

وهو انا سلمنا

لتنزيهه

بقعه

صولة ينطبع في حاشية والجواب مثل ما مر وهو ان يمنع كون
الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغايب لاختلاف الرؤيتين
واما الشبه السمعية فاربع لاست كما وقع في بعض النسخ الاولى
قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والادراك
المضاف الى الابصار انما هو الرؤية بمعنى قولك ادركته ببصري
معنى رايته لا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفي
احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رايته وما ادركته ببصري
ولا عكسه فالآية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول
جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الا
لان قولك فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا
ان يفيد ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الآ
لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المد
وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب
تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات
احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثا
عدل وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه الاول في الاستد
بالآية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت
الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانما

تحقيقات

انا لمدركون اى لملحقون واوركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج
ادرك الغلام اى بلغ ثم نقل الى الروية المحيطة لكونها اقرب
الى تلك الحقيقة والروية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من
الروية المطلقة فلا يلزم من نفيها اى نفى المحيطة عن البارى سبحانه
امتناع الاحاطة نفيها اى نفى المطلقة عنه قوله لا يصح نفى احدهما مع
ثبات الآخر قلنا بل يصح ان تعالى رايته وما ادركه بصرى
اى لم يحيط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثانى من وجوه
الجواب ان لا تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى
باللام الاستغراقية وقد دخل عليهما النفى فرفعها ورفع الموجبة
الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا يدركه الابصار اسناد النفى
الى الكل بان نعتبر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة
جزئية ومع الاحتمال المعنى الثانى لم يبق فيه حجة لكم علينا لان الابصار
الكفار لا يدركه اجماعا بهذا على ما يقوله لو ثبت ان اللام
فى الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا
لا يدركه الابصار سالبة مهملة فى قوة الجزئية فالمعنى
لا يدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى يدل
بالمفهوم على الاثبات للبعض فحجة لنا لا علينا الثالث
من تلك الوجوه انها اى الآية وان عمت فى الاشخاص بالاستغراق
وصل
اللام

بان يلاحظ اولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفى الاسناد الى الكل
ان ا ح

فالآية صح

رسيدن مسموعه

فانها لا يعم في الازمان فانها سالبة مطلقة لا دايمة وهو نحن نقول
بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الاية تدل على ان
الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز
ان يكون ذلك النفي المذكور في الاية نفيا للروية بالجارحة
مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفي الروية بالجارحة
مطلقا واما عن الوجه الثاني اي واما الجواب عن الوجه الثاني من
وجهي الاستدلال بالاية وهو قوله تمدح الباري سبحانه و[تعالى]
بانه لا يرى فنقول مدعاكم فاين الدليل عليه واذا ابتدا اي سياق
الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن فيه دليل على امتناع رويته
بل لنا فيه الحجة على صحة الروية انه لو امتنعت رؤيته لما حصل
بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك
وانما المدح فيه اي في عدم الروية للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء
كما في الشاهد الثانية من الشبه السمعية انه تعالى ما ذكر سؤال
الروية في موضع من كتابه الا واستعظمه وذلك في ثلث
ايات الاولى وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا لو كانت الروية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا
للحد مستكبرا اي رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان

نزلة طلب سائر المعجزات الآية الثانية واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة و
انتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال
الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله تع ذلك السؤال ظلما وجازاهم
في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم
بعد المعجزة زيادة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب
ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا
استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية
الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم
موسى عن ذلك فعله اي منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل
لهم الها اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يتقدم موسى على طلب
الرؤية الممتنعة بعقلهم وطلبهم وقد مر هذا في المسلك العقلي
من مسلكي صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبه قوله لموسى عليه السلام
لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره
اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد

اعطاه التورية والحكمة وآتكم بني فاخذتكم الصاعقة لفرط العناد و والتعنت وطلب المستحيل فانهم ظنوا انه تع يشبه الاجسام وطلبوا رؤيته رؤية الاجسام في الجهة والاحياز المقابلة للرائي وهي ممتنعة بل الممكن ان يرى رؤية منزهة عن الكيفية وذلك للمؤمنين في الآخرة والافراد من الانبياء في بعض الاحوال في الدنيا قيل نار من السماء فاحرقتهم وقيل صيحة وقيل جنود سمعوا تحسيسها فخروا صعقين يوما وليلة وانتم تنظرون ما اصابكم بنفسه او اثره

عاقبهم
فاخذ اسؤالهم
الآلهة
العقلي
المؤكد

في المستقبل فقط كقوله تع ولن يتمنوه ابدا اي الموت وا... ابدا

انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة من

قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب

او يرسل ... اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم ير

من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم ير

هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قايل بالفرق والجواب

ان التكليم وحيا قد يكون حال الروية ومافيه من الدليل

على نفي الروية تذنيب الكرامية والمجسمة وافقونا في الرو

وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الروية تكون من غير موا

ولا مقابلة ولا ما في حكمها اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن

الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون

في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او ما في حكم المقابل لا يرى

موافقون في ذلك المعتزلة ومخالفون لهم في اصل الروية وا

انما يمنع الضرورة وما ذلك الا ادعاء الضرورة منهم ههنا

الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز

ما ليس في جهة وحيز فانه ليس بموجود ولعل مبدا

الادعاء فرعه الى فرع ذلك الادعاء وقد وافقت

الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم الوهم

فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الوجوه التي ادّعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله

الكلام في الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه العدم ابديا لا يلحقه العدم ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافات تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الامدي كل ما يدرك منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدا والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة فانها في حد ذاتها لا تدل هذه الصفات على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقايق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا يدل شيء عليها فلا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعني جذب الحديد عن المغناطيس العلم بالحقيقة المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقايق ممتازة عنها

معروضها

في حدّ ذاتها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودًا وعالمًا وقا
مريدًا انما القالي غير ذلك لا يمنع تصور الشركة فيه ولذلك يحتاج
اي نفي ما يعلم من صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل
ذاته المخصوصة يمنع تصور من الشركة لان الموجود ان الشخصية كذ
فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالا
وهو المط واحتج الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورًا معلومًا لامتنع
الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخ
والجواب ظ وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه
بوجه ما المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تع خلاف منع
الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف
كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتنا
وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر وا
اما بالرسم فلا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا نعلم الحقيقة الا بالبد
او بالحد وحقيقته تع ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب في
لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهة
والحد لجواز خلق الله تع علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس
الى عموم الناس في شخص بلا سابقة نظر كما سبق من ان النظري قد
ينقلب ضروريا بالبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب
ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها المرصد السادس

تعالى تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه
اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور المقارن لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله
ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له
وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم هي
واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب
بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال
الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز
اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله
باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك
من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء
فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة على الاول
ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام
الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة
يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع

مطلب ... اللطم
لطم ... ...

والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانف
بمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعـ
لمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة او دونه اي دون الاتحـ
وح فاما مع كون احدهما اي احد القدرتين متعلقة للاخرى
في ان ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث
في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة عن ق
وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك ا
ان يكون احدهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفـ
عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه و
ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل بـ
والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان ا
الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تع بقدرته وجوه الاول
ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لما مر من شمو
قدرته للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة وا
الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله تع على تفاصـ
مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية الله تع ولا شيء
من مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع
مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العـ
موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم

صيلها واللازم بط اما الشرطيه اى الملازمه فلان الازيد والانقص
تى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوته
زيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد الله
صوصه والاختيار المتعلق به وحلمه مشروط بالعلم به كما تشهد
دبهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد ان يكون
معلومة له واما الاستثنائية اى بطلان اللازم فلان النائم
والساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب و
يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر
تفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور اذ لا يدوم الشعور الثانى
دان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون
بطوء الحركات لتخلل السكنات المتخللة بين حركاته البطيه
ضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه الحركه
هي صفه توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون
ك الصفه وهذان الوجهان اى الثانى والثالث المذكوران
ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف في الجوهر
فرد وينفي تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لجميع
اجزائها لا محاله ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها

والمتحرك منا باصبع
لا يشعر بالسكنات

ويعضده الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا الفعل بقدرته
واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا
عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم
يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما
اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين
الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اي من العبد
باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه
الفعل عنده اي ذلك المرجح واجبا اي واجب الصدور عنه بحيث
يمتنع تخلفه والا لم يكن للموجود اي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح
لانه اذا لم يجب عنه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح
فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده محتاج الى مرجح اخر
فلا يكون ما فرضناه مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل
مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل
مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك
اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعم
واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا
لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه فيقال لو كان موجدا
بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن فلا يتمكن من فعله

مرجح

لتسلسل

حينئذ جاز ان يوجد مع الفعل

الولايل

الدليل بعينه

فلا بد ان يتمكن

وان توقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تعريض في الدليل منقوض
تعريض (تعرض)
واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة
الفعل تتوقف على مرجح هي الارادة الحادثة لكن ارادة العبد محدثة
تنتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة ولا اختيار منه دفعا
للتسلسل في الارادات التي تعرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة
ورد في اللباب بهذا الجواب الذي ذكره في الاربعين بانه لا يدفع
الملذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا
لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا
فعله بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه
كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكره تموه في المدلول
الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا
عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه اي في هذا الرد نظر فان
اي حال ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الى التخصيص
قولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم
يتعلق ازلا بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج الى مرجح آخر فيصير
الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح
على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا
الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد
يجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو يحتاج

الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين
وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستقلا في الفا
وح لا يتجه النقض ويتم الجواب ولما كان لقائل ان يقول
اذا اوجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار ا
دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت
جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
بل يحققه فان قلت نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله
وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختيا
حادث وليس صادرا عنه باختياره وبل عن غيره فلا يكون هو
مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى
ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان يقا
استناد ارادته الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا اوجب
الفعل بما ليس اختياريا له يتطرق شائبة الايجاب شائبة الايجاب
واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة
القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل معه واجبا
كابي الحسين واتباعه واما على فعلي رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار
باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون
الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحديث الترجيح

الية

٨١

مرح قد تكرر مرارا اغنانا عن اعادته والمعتزلة القائلون ان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعي في ايجاد العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى استدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي اي الساقط منها ويعلم ان الاوليين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الآخرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين انكاره اي انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عايد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدمها اي عدم تاثيرها في غيرها وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والداعي وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ... العلية اي كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة

رغمش بر ... ان ... الكلام

ثم يبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من كان قبله من الامة كانوا بين
منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق
والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه واما نفي
المخالف فظاهر واما نفي الموافق فللاستدلال عليه فكيف يسمع منه نسبة
كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثاني ان كل سليم العقل
اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة
بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة
الجازمة والجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها
لا يحصل ويلزم منها اى من المقدمات التى علمها بوجدانه انه لا ارادة منه ولا
حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه وقال الامام
فى نهاية العقول والعجب من ابى الحسين انه خالف اصحابه فى قولهم
القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح
وزعم ان العلم بتوقف ذلك اى فعله لاحدهما دون الآخر على الداعى
احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ولزم
للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا للفعله كما هو مذهبنا
ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى
بذلك قال الامام وعندى ان اباالحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول
بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال بالنفى فى مسئلة خلق الاعمال

علق الاعمال وما يبتنى عليها لكنه لما ابطل الاصول التى عليها
بدار الاعتزال خاف من تنبه اصحابه لرجوعهم عن مذهبهم
فلبس الامر عليهم بمبالغته فى ادعاء العلم الضرورى بذلك
والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا
عمن بلغ درجة ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق فظهر انه
هذه المسئلة جرى على مذهبنا لا بقال الاعتراف بتوقف
صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله
مع بنائه القول بان القدرة القديمة الحادثة مؤثرة فى وجود الفعل
اغا ينافى استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية
فهو اغا ادعى العلم الضرورى فى الاول اى التاثير لا فى الثانى
اى الاستقلال حتى يتوجه ما اورد تموه عليه لانا نقول عرضنا
ههنا فى هذا المقام سلب الاستقلال الذى يدعيه اهل الاعتزال
ما هو مذهب الاستاد وامام الحرمين فان كان ابو الحسين
ابو اسحاق ابو العلا الجوينى
مساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق لكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال
بالكلية اذ لا فرق فى العقل بين ان يامر الله عبده بما فعله هو بنفسه
وبين ان يامره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فان
المامور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك
وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه

اظهر ح بيان

وبين ان يعذبه على فعل تجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق
في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح
والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة
الجازمة انسد عليه باب العقول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين
انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه
وتلبيس انتهى كلامه واما غيره اى غير ابى الحسين فيستدل عليه اى
على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد
وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف
بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا الفعله مستقلا
في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل
التاديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا
اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب
الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد
ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب
والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ح
ان يعكس الامر فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب
الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب
انا نقول
ثم موعون

والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم
باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما بالفعل
الاستقلال وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته
من الآفة وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها
والثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية
كسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من
غير لزوم عقلي واتجاه سوال وكما لا يصح عندنا ان يقال
لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء
عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب
افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء
او لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها
قد يكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل
عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير
الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية
اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا اسبابا
موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكروه وان لزم القائل
بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا بوجوه

الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده
من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب
ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة
على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخواته لابتنائها
على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم في الزمنا في مسئلة
خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال
الامام الرازى ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا
على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع
للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة
هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت
على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور
ان ينعكس الحال بين بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا انما يتحقق
اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في
وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا
ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا و
عدما الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع

نو صح

...ع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء
...منها اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه وتعالى
...الى ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله اولم يرد من افعال
...نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء
...الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند
...رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد
...على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب
...الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل
...يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا
...حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع
...ترتب عليه الرابع ايمان ابي لهب مأمور به اي أمر بان يؤمن
...بما وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق
...الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في
...حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن
...يصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه مع كونه مصدقا
...عدم تصديقه كونه مصدقا مستمرا تصديقه بما علم من نفسه
...خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما

والجواب ان الواجب بالارادة ... تحققها بالمتقدم ولا ينافيها بالمتقدم

علما ضروريا وجدانيا ولا يمكنه مح التصديق بعدم التصد
لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا
لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق وانه اى ايمانه المشتمل على ما ذكر
مح لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا
كان المكلف به مح لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه
بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء كان علم
المكلف اولم يعلمه ولانم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى
يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى كل ما
به فهو حق وليس هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة
واما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر
ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المح دون الاول فليتامل
الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تع اجماعا فان كان
اى ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف لتحصيل
الحاصل وانه اى تحصيل الحاصل مح فيكون التكليف به ضا
لا طائل تحته وان كان في حال عدمها وغير العارف بالمكلف
وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم
والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف
الغافل تكليف بالمح وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان

من ان الغافل من لا يتصور لا من لا تصدق وبان التكليف انما هو للعارف به وصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التى لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها ورد ما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر ايات فنشير بعضها وهى انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثانى ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذى وفى وكيف تكفرون بالله وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر من ان تحصى الثالث الايات الدالة على ان افعال الله منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تع ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذى احسن كل شىء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اى الايات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله فى العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنبهم كقول آدم ع م ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس ع م سبحانك انى كنت من الظالمين السابع ما يوجد فى الاخرة من الكفار والفسقة من التحسر

وطلب الرجعة نحو ارجعونی لعلی اعمل صالحا لو ان لی كرة فاكون
من المؤمنین والجواب ان هذه الایات معارضة بالایة الدالة
علی ان جمیع الافعال بقضاء الله وقدره وایجاده وخلقه نحو والله
وما تعملون ای عملكم خالق كل شیء وعمل العبد شیء فعال لما یرید و
یرید الایمان اجماعا فیكون فعلا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل
ومعارضة بالایات المصرحة بالهدایة والاضلال والختم نحو یضل
كثیرا ویهدی به كثیرا وختم الله علی قلوبهم وهی محمولة علی حقایقها
كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم یقبل شهادتها
خصوصا فی المسایل الیقینیة ووجب الرجوع الی غیرها من الدلایل
العقلیة القطعیة وقد مر ما فیه كفایة لاثبات مذهبنا المقصد
ع التولید وفروعه ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد الیهم وراوا
فیها ترتبا وراوا ایضا ان الفعل المرتب علی فعل اخر یصدر
وان لم یقصد والیه اصلا فلم یمكنهم لهذا الاسناد الفعل المرتب
الیه تاثیر قدرتهم فیه ابتداء لتوقفه علی القصد قالوا بالتولید
ان یوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة الید المفتاح فان الا
منهما اوجبت لفاعلها الثانیة سواء قصدها او لم یقصدها ولنا
فی ابطاله ای ابطال التولید ما بینا من استناد جمیع الممكنات
تعالی ابتداء وقد یحتج علیه ای علی ابطاله بانه یلزم من القول
اما اجتماع قادرین مستقلین علی مقدور واحد واللازم باطل بلا

اعلم صح
ع
وحركة صح

وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الاخر
في زمان جذبه الى جهة فان قلنا حركته اى حركة ذلك الجسم وهي واحدة
بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما اى بالجذب والدفع معاً
فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتاثير وقد مر استحالته واما
باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال
على لزوم المح للتولد في المثال المذكور لا يلزم ضرار ا ه
نقضاً القائلين بعدم التولد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه
على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم
النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلف
المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما
حال وجود المتولد كمن رمى سهماً ومات قبل بلوغ السهم الرمية
فان الاصابة والالام الحادثة منها من فعل الميت وذهب
معمر بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى
ان المتولدات برمتها من فعل الله لا فعل العبد الفاعل للسبب
وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان في محل مباين
لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضاً من فعله
كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كما لالام

تحكم

وصل

دري

اي بكليتها

ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله ه م

في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسيم المغ...
من القسم الاخير فالالزام بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة ا...
باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة كابي الح...
واتباعه وجنحوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الف...
فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده
فيكون الاندفاع صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاند...
فعلا له مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة ما باشره
من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري
من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الامدي ح...
اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من و...
استدلالاتهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى ال...
ههنا ويؤيده اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف
القدر الثابتة للعباد فلا يقوى على حمل ما لا يقوى على...
الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تح...
الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتما...
الايد القوي بان يخلق الله حركة في الجبل دون الخردلة وانه مكا...
صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدر الحادثة لا ...
بل بتوسط اعمال اخر والامدي جعل هذه التائيد وجها ثانيا

ثالثة صح

الاندفاع

حمل صح

لانهم واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها
الافعال المتولدة كما ورد بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال
وب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظريه
الله تعالى وصفاته ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن
فتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها وجوبا او ندبا
لام ما لا ينبغي ايلامه منهي عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة
رة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن
تكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست
شرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان العقلاء
يستحسنون المدح والذم في امثال هذه الافعال
يحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها
فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم حمل
الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز
بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه والجواب
ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف
فعال باعتبار انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها
كان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية
ترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات

واما حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع
بحسب الحقيقة انه اى الجواب بعد ما تعلم انه لم لا يكفي اجراء العادة
بخلق مثل الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك مبتدأ
متعلق بقوله لا يكفي اى لم لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى
عادته بايجاد مثل الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب
الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح
والذم وفي النسبة وان لم يكن مثل الافعال مقدورة لهم مع
من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها اول بما سلفه في افعال
المباشرة من كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن
بقدرته وقصده لان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في
المتولدات فان والذي نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع
الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير
متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز
فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب
قصده ودواعيه وان سلم كونه على حسبهما لم يلزم منه ان
يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك
بل وقع استقلال قدرته بالايجاد وبلا احتياج الى سبب
والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها

عما

جمانا بنا على ما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت
فيما هو محرك ثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل
على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة
للكثير بكفاية اجزاء او العادة ولك ان تقول جاز ان يكون
وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على
سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر
يصح دعوى الفرق وتأييدها ولما ابطلنا اصل التوليد
ابطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب
لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في ارائهم من الاضطراب والتنافي
فمن تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة
يجوز باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط
السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك
لان وقوعه منه بوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه منه
مباشرا فعند جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة الحادثة فيهما
مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضي الى جواز حمل الذرة اى النملة
الجبل العظيم بان يحصل فيه اى في الجبل من قدرة الذرة اعداد
من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع الجبل بها اى بتلك الاعداد

من الحمل وذلك محض ضرورة والجواب انه اى القول بامتناع اجتماع
يناقض اصلكم في جواز اجتماع المثلين في محل واحد فان المعتزلة
جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا لا يجوز الاجتماع
بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف
الثاني ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة عما يقع توليدا اجتماع
المثلين اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد مشروطا
بشرط عدم السبب مكان وقوعه توليدا مشروطا بوجوده فلا يلزم
اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من ا[illegible]
والمتولد بدلا عن الاخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان التاثير بالمباشرة
في عين ما وقع بالتوليد لا في غيره وذلك التاثير على سبيل البدل كما
كيلا يلزم اجتماع تاثيرين على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو الم[illegible]
من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين الثاني من العز[illegible]
قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع ا[illegible]
عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب وواف[illegible]
عليه ابو هاشم في احد قوليه والا احتاج في فعله الى سبب يقع المتولد
الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله
والجواب ان ذلك اى لزوم احتياج الباري بناء على امتناع و[illegible]
الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على

الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشراً له
وقد قال به ابو هاشم الصا في الغايب في احد قوليه وان منعه في
الشاهد مطلقا مع انه اي الاحتياج الى التسبب المولد لا يزيد
على امساع وجود الاعراض بدون محالها اذ ههنا ايضا لم احتياج
ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر
هنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقه راجع الى
فعل المتولد والعرض وجوزه بعضهم و وافقهم ابو هاشم
في قوله الآخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الاغصان و
الاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها
مع ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تع بالمباشر فيكون
حركة الاغصان والاوراق من فعله تولداً والجواب
ان الحق في فعل العبد من ان يترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون
مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تع ابتداء ويكون الترتب
باجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري
يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا غفل عن
النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر
لا يكون متولداً منه بل مقدوراً مباشراً بالقدرة وذلك
لانهم اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري
من فعل الله وليس مقدوراً للبشر فلو وقعت المعرفة بالله به

اى بالنظر حال كونه متذكرا الكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ا
فامتنع التكليف بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها ومعو
اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اى تذكر النظر اى حا
كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه الشبهة اى لو كان التذكر
للعلم لولده وان عارضه الشبهة لانه قبل معارضتها كهو بعد ما
وجواب الاول ما مر من انه مبنى على ان التكليف لا يكون ا
بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه فى مسئلة خلق الا
وجواب الثانى لا نم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الص
وكلامنا فيه ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر اى
ان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذا
يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها
فى ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده
عند عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل ا
فيلزم منع الشبهة توليده رفع فعل العبد لفعل الله وذلك بطجا
دفع الشبهة توليدا ابتداء النظر الذى هو فعل العبد ايضا قلنا
مثله فى امساك الايد القوى الشئ الذى يتحرك عند اعتماد الرياح سوا
تحرك ذلك الشئ فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله الذى
الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الا
والالام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا بالقولية اذ لا

لا يعقل وجود صوت الا بالاعتمادات لبعض الاجرام على بعض
ولطكاك بينهما وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمي فلو كانت
هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب
الجواب لا نم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها
من القدرة مباشرة وزاد ابو هاشم التاليفات على الاطلاق لتوقفها
على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا ومنعه
على في التاليف القايم بجسمين محل القدرة احدهما او واحد منهما كمن ضم اصبعه
الى اصبعه او الى جسم آخر وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف
التاليف القائم بمحلين غير محل القدرة كجسمين متباينين بمحلها
فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه
عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد
الخامس منها القايلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما توليده
ابتداء حدوثه دون حال كونه دوامه والى ما توليد حال حدوثه و
دوامه اذا لم يمنعه مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف
فانها اي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد للالم فانها حال
الحدوث لا حال البقاء والثاني كالاعتماد اللازم السفلي فانه
عند ارتفاع الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال
الامدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوها

بعد ذلك ايضا ح

وانشق منها او في السقاء وهي بالتسكين وتوهينه ايضا على الصغر

ع الحدوث تولدها

في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم
توليد مما في الدوام نوليد عدم مما في الحدوث ومن توليد مما في البقاء و لا
اخذ واخصوص الابتداء اولا زمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع
الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت الحاصل
من الجرح اي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الالام المتولدة من الجرح
فنفاه قوم واثبته آخرون والنافي له مراغ لاصله في التوليد لان
ترتب الموت على الالام يقتضي تولده منها كما في ساير المتولدات
والمثبت له مراغ للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة
والاحياء هو الله تعالى وللكتاب فان نصوصه داله عليه قال
ربي الذي يحي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم
والالوان التي تحصل بالضرب وغيره من افعال العباد هل هي
متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين
بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم
واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه
آخرون وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد
لا مباشرة لقدرتهم وهو ظ ولا متولدة من افعالهم والا لحصل
ذلك اللون والطعم بالضرب او نحوه من افعال العبد في كل جسم
لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة فيتعين

انهم بعد تماثل الجواهر لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد
من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض
فيها هي شروط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء
في جسم آخر لم يوجد فيه شرط وان تعلق به ذلك الفعل الثامن
قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع
فقيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة
وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوها وكانه اخذه
من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوها متولد من الاعتماد
وذلك لان الالم يقدر الوها قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم
اعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو
القوي المكتنز وما هو الا الاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما
من الوها فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل
في المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوها لان
صفة التوليد اختلاف المولدات بحسب اختلاف اسبابها
الجواب ان اختلاف الوها المتفاوت في القلة والكثرة والقوة
والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت
في الوها الواحد والصحيح لما في الابكار من الاعتماد الواحد

المكتنز المشتد المجتمع
والامتلاء وناقة
كناز بالكسر اي
مكتنزة اللحم
ص

في ان كل واحد منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد
بلا اختلاف فيه فلم لا يستند سواي اختلاف الالم على تقدير
تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه
اختلاف الوها على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم
استناد الوها المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك
باختلاف العضوين في قبول الوهافان الرقيق الصلب
بذلك اولى فلم لا يجوزون استناد الالم المختلف الى الا
الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيط
الوها بين الالم والاعتماد كما لا يخفى وايضا فيبطل
اي يبطل تولد الالم من الوها تفاوت الالم تفاوتا
لا يوجد في الوها لما يحصل براس الابرة وما يحصل بزبابة
العقرب فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد
هذا التفاوت في الوها الحاصل في الموضعين بل ربما
ما يحصل من الوها بزبابة العقرب اقل مما يحصل براس الابرة
بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا
التاسع وهو اخر الفروع المذكورة في الكتاب
هل يمكن احداث الالم بلا وها من الله تعالى ام لا
مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون

المختلف نخ

...ه ٢٤ أفلا يتدبرون القرآن تتصفحونه
...ما فيه من المواعظ والزواجر حتى
لا يجسروا على المعاصي أم على قلوب
...ما لها لا يصل اليها الدلالة على افعال
...ر ولا ينكشف لها امر وقيل
منقطعة وبمعنى الهمزة فيها
للتقرير وتنكير القلوب لان المراد
...وب بعض منهم او للاشعار بان
...فعال مناسبة لها مختصة بها
...تجانس الافعال المعهودة وهي
...قفالها على المضلة ص

[illegible]



م متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهاء
توليده اياه ومن جوّز التوليد في افعاله جوّز كون الالم الصادر
منه متولدا من الوهاء ونعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان
اعتبار النظام منهما ان يقال هل يمكن من الله احداث
الالم بالوهاء او لا ومن يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني
لا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدي المقصد
الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليها
الاجماع وهي اي وكونها الاول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله
عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم
اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال في قوله ام على قلوب اقفالها
مذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب
... هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت
بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى
... تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع
... والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة
... لوها بوجوه الاول وهو لاوائل المعتزلة ختم الله
على قلوبهم الى آخر الايات اي سمّاها مختوما عليها ومطبوعا
عليها ومجعولا عليها اكنة واقفال ثم وصفها بذلك كما قال

ولما كان القرآن معجزا من اللفظ والمعنى اثبت المتكلمة ما يمنع عن فهم المعنى وادراك اللفظ ...

وجعل الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم
بالانوثة اذ لا قدرة لهم على جعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه
ومن تابعهما وسمها اي وسم الله قلوب الكفار بسمات وعلامات
تعرفها الملائكة فيتميز بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع
في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الفجار سمة
تتميز بها عن قلوب الابرار ويتبين بتلك السمة للملائكة فيذمون
من اسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم
بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره
عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة
المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم ينتفعوا
لذلك اللطف فكانه ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من
دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع
من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة
منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع
دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل و
اي ما ذكروه من التأويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو
ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله

سبحانه وتعالى لتكمل ببيان فساده بيطله ذكر الله هذه الاشياء في معرض
امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لاجل الختم
لان قوله ختم الله استينافٌ لبيان السبب وشيء مما ذكرتم لا
يصلح لذلك اي لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف
بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لا يمنع من الايمان
وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي
امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي ياولونها
التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهذا وهو مناسب للوضع
اللغوي لان الموافقة في الاطاعة وبخلق القدرة الحادثة على
الطاعة يحصل تهيئة الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق
الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها
الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما
بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبل المراشد و
تبيين مقاصدها والزجر عن طريق الغواية كما في قوله تعالى
واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الاهتداء فيهم

اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية
والعصمة هي التوفيق بعينه فان عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت
كانت توفيقا خاصا لذا ذكره امام الحرمين وقال ثم ان الموفق لا يعصي اذ لا

والذي يبطله اي هذا التاويل امور الاول اجماع الامة على اختلاف
الناس فيهما اي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم
ليس كذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا
ثانيا ويليها بها الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم
اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس
لحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها و
الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها و
الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح يمدح بها
في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح به اصلا فلا
يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل
وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه
المقتول عند اهل الحق مات باجله الذي قدره الله
له وعلم انه يموت فيه وهو فيه بفعله ولا يتغير
بغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال الله تعالى ما تسبق من امة
اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون المعتزلة قالوا التولد
من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى و

قوله تعالى قل لكم ميعاد يوم
ه وعد يوم او زمان وعد واضافة
الى اليوم للتبيين ويؤيده انه
قرئ يوما على البدل وعد يوما
بالنصب اي لا تستأخرون عنه ساعة
ولا تستقدمون اي فاجاكم وهو
جواب تهديد جاء مطابقا لما قصدوه
بسؤالهم من التعنت والانكار
ص

ثم وصف بانه مسمى اي مثبت
لا يقبل التغير واجز عنه بانه عند الله
لا مدخل لغيره فيه بعلم ولا قدره
ولانه المقصود ببيانه ص

قوله تعالى هو الذي خلقكم من طين
اي ابتدا خلقكم منه فانه المادة
الاولى وان ادم الذي هو اصل
البشر خلق منه او خلق اباكم فحذف
المضاف ثم قضى اجلا اجل الموت
واجل مسمى عنده اجل القيمة وقيل
الاول ما بين الخلق والموت لمن
بقى والثاني ما بين الموت والبعث
فان الاجل كما يطلق لاخر المدة
يطلق لجملتها وقيل الاول لمن
مضى والثاني لمن بقى ولمن ياتي

لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله تعالى له
تل عندهم غيّر بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له و
ا منه اي في تولد من فعل القاتل وبقائه لولا القتل
رون كما ادعوا تولد سائر المتولدات وانتفائها
انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه
يا ولو كان المقتول ميتا باجله الذي قدره الله تعالى له لما
لم يقتل فهو اي القاتل لم يجلب بفعله امرا لا مباشرة
تولدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم
ما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا
ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة
موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة
ناعه ولذلك اي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق
دون غيره ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة
في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل منسوب
القاتل والفرق غير بيّن في العقل لان الموت في
ا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان
دهما باجله دون الآخر ولولا المهرب من الالزام الشنيع

عما بين الموت و البعث ثم بشاع استعماله في امدة الحيوة فلذا يعبر بالوقت الذي علم الله بطلان الحيوة حيوة الحيوان فيه ثم ان من قواعد الباب ان المقتول ميت ما علم اي موته كاين في الوقت

وهو القدح في المعجزات لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم
بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم
في ساعة الى الله والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لا
المعجز وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة في الحفا
واحلة الله تعالى فلا امتناع فيها لحكم العادة بالامتناع في الكثير دو
القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعج
اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مس
والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة مم لان مثله يقع
في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله
الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان او حر
اذ لا يقبح من الله شيء ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو
نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشا
هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغ
مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوا
من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل
الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى
الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رز

نامم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز
لانه بصدده واما هم اى المعتزله فغفروه بالحلال
عليهم وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها فللبهايم
ولا يتصور فى حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع
الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه
اطلاق الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذى يرد
ويلزمهم ناع عليهم فساد اصلهم فى الحكم على الله بجوز ولا يجوز
الاصل متفرعا على الحسن والقبح العقليين فانهما منشاء لابا
كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد
على بطلان اصلها الخامس فى الاسعار وهو الرخص
المسعر هو الله على اصلنا كما ورد فى الحديث حين وقع
فى المدينة فاجتمع اهلها اليه عم وقالوا سعر لنا يا رسول
فقال المسعر هو الله واما عندهم مختلف فيه فقال بعضهم
اى السعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة
على البيع والشرى بثمن مخصوص وقال اخرون هو
لد من فعل الله تع مع تقليل الاجناس وتكثير الر
بات بالسباب هى من فعله تع المقصد الرابع
تع مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن

مرّ النعل ... اى ...
عليهم ... ما ...

مراد له وما ليس بكاين له ليس بمراد له هذا مذهب اهل
الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة فيقال جميع
الكائنات مراده له تعالى لكن اختلفوا في التفصيل منهم
من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال
الكفر والفسق مراد الله لايهامه الكفر وهو الكفر والفسق
مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من الامر هو نفس الارادة
وعند الالبس يجب التوقف عن الاطلاق ان صح الى التوقيف
والاعلام من الشارع ولا توقيف هنا اي في الاسناد تفصيلا
وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما
بالاجماع والنص النص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يجوز
ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير
مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له كل ما في السموات والارض
اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة
غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد الكفر والمعصية
والفسق معصية معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مريد
بجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال
العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر ونقول
ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره

وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره
والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها
ة ولا كراهة لنا اما انه مريد الكائنات باسرها فلانه خالق
شياء كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى
ا، وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت
جميع الممكنات مقدورة لله تع فلا بد في اختصاص بعضها
قوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة و
معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة
ر ولا بد منها اي من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات
ن بعض وفي تخصيص الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد
يكون فلانه تع علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان
منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تع عالم باستحالته
والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده
ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن
نيل مراده ولانه لا يتصور منه اي من العالم باستحالة الشيء
ه مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى
ترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد لله
كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم وجوده كايمان المؤمن

فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الـ
ويعضد هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في
الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما
لم يشا لم يكن فان هذا مروي عن النبي عم وقد تلقته الامة با
فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالا
دفعا للتوهم التقييد بافعاله تع او بما ليس من افعال العباد ا
كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلا
في معرض تعظيم الله واعلاه شانه والاول وهو ما شاء ا
دليل الثاني وهو انه تع عنه مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشاء الله والثاني اعني ما لم يشا
لم يكن دليل الاول لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كا
فقد شاء الله احتجوا اي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر وا
بوجوه عقلية الاول لو كان الله تع مريدا الكفر الكافر و
امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء
فيلزم السفه في احكام الله تع الله عن ذلك علوا كبيرا اجلنا
ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك لو كا
الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به بوجوه و
ثلثة الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يا

...ان ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة
...نه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني وهو انه
...ار يد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع
...عصى فلا سفه في الامر فالا يريد الآمر الثاني انه اذا عاتب
...الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعد بقتله
...ان لم يظهر عصيانه فانه يامره بفعل تمهيدا لعذره ويريد
...عصيانه عنه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه
...امره بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا
...صورة الامر لا حقيقة فان العاقل لا يامر بما يؤدي حصوله
...هلاكه اجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر
...ة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث
...الملجاء الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه
...لا بعد سفهها الثاني من وجوه الاستدلال انه لو كان الكفر
...ادا لله تعالى لكان فعله والاتيان به موافقة لمراد الله
...يكون طاعة منا باية وانه يطعنون من الدين قلنا
...الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها
...فكانها عنه في الصور المذكورة قال الآمدي ومما يدل
...ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا

من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا يستعمل
للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كالامر
والامر ذا ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال
مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر
مراد بالكافر غير مراد من الكافر لان القول الثاني ينبئ عن الرضاء
دون الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر
مراد الله تعالى لكان مرافعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب
اجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم بطلان الرضاء
بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي
والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر
انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان الكفر نسبة الى
سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى
الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس اي بالمقضي
انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق
ظاهر وفيه كلام لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه بشيء اذ
لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء عم وهو
بط اجماعا الرابع لو اراد الكفر وخلاف مراده

عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان
ع الصدور عنه ح قلنا الذي يمنع التكليف به عندنا
يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في
ه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان
ي العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون مقدورا بالفعل
ف به والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة
الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا
الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف.
ن المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلايل العقل لهم
ا احتجوا بآيات تدل على انه تع لا يريد الكفر والمعاصي
ولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا
ولا حرمنا من شيء حكى الله عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة
الله ولو اراد الله عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر
تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى
ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم
بالنهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك
ب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من

ود فعالدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا
للكاينات الى مشية الله فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل
ولذلك ذمهم الله بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي عم في وجوب
الطاعة والمتابعة دون التكذب لان ذلك الكلام في نفسه
صدق وحق وقال آخرا قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم
اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل
ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما كان سيئة
اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا فما
اراد كونه مكروها للعقلاء فسلكا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته
المصلحة فليس قوله عند ظرفا لقوله مكروها او اراد بقوله
مكروها كونه منهيا عنه مجازا وانما يرتكب هذا التجوز توفيقا
للادلة اى جمعا بين هذه الآية وبين ما ذكرنا من الدلائل
الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد
كاين بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله قلنا
اى لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كاين
مراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كاين بل تصرفه
تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما
بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفسا

فساد كابن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد
نا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة
اخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى
اده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا الرضاء ترك
عتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويواخذ
و يويده ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس مامورا
ارادتها وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضاء اعني
ك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه الايات معارضة
بايات اخرى هي ادل على المقصود منها الاولى لو شاء الله
على الهدى الثانية لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة
لهم لو شاء لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشية في هذه الايات
نظايرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف
الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة
لئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب
بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله
ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون

اى ولو شاء هدايتكم اجمعين لهداكم الى قصد السبيل هداية مستلزمة للاهتداء ا ص

بموتهم على الكفر مراد الله السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا
من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته
بل كفره ومعصيته السابعة انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد
جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي
بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه وعكس
ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس مراد الله تعالى اذ لو كان
مراداً له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا
تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم وفي
اي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير
المقصد الرابع في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا
الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك
واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر
فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير
واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين
واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا
فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول

بقوله لم ما لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه
بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لان ما يمكن
براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات
كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء
الذي هو لازم له خروج فكان الخير واقعا بالقصد الاول
اي داخلا في القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا
بالضرورة داخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض
وانما الشر فعله اي فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به
حيوة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتاذى به
سالك البر والبحر يرشدك الى ذلك انه اذا الدغ اصبع انسان
وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن والا يسرى الفساد
فانه يامر بقطعها ويريد بقطعها لارادة سلامته من
الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد
للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا
عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان
قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها

لما كان مطلقا اي مسلما كلية

على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلا
فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان تكون عليه الوجود حتى يك
على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي
مبداء لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوج
واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبا
على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والق
في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه
بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل على
اختيار العباد وقدرتهم المقصد الخامس في الحس
والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحس
بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فا
المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبح
فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل ا
لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الص
مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس
اي حسن الاشياء وقبحها عايدا الى امر حقيقي حا
في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتـ
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا ق

المقصد الخامس

ا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضيه
ن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح
حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب
الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن
وقبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات
اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين
على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضيه من عنده نعم
اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او
الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل
من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج
من تحرير محل النزاع ليتضح للمتنازع فيه ويرد النفي والاثبات
على شئ واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقالان
لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة
صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان تقال العلم حسن
اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف
به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنا امر
ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل
معا

ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وا[فق]
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يك[ن]
حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اى عن الحسن والقبح بهذا ال[معنى]
بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما [فيه]
مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي
اعني مدرك بالعقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان
قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه
ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا
حقيقي والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد
اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق
المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا او الذم والعقاب
كذلك فما تعلق به المدح والذم في العاجل والثواب
في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب
في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج
عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل
افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع

عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها
ه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه
ا صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند
زله عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة
ضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة
لمقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن
دق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم
ما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة
لا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة
صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او
مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع
راك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع
هما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل بهما بضرورية او بنظره ثم انهم
لفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال

وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعد
من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي
الحسن والقبح جميعا وقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذا
كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في ال
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفي
لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الو
الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات
فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب
كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات
قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعل
اعتبر قيد التمكن فيه احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه
لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرما
عمن لا يبلغه دعوة نبي او من هو قريب العهد الى الا
واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل الكفر من شاهق الجبل فا
متمكن من العلم بالله بالدلايل العقلية واراد بقوله ليس

ان يفعل ان لا اقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء وتبعه اي تبع
لتعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له احدهما انه فعل
[illegible]ق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له
فعله وثانيهما انه فعل مبنو على صفة بلا يؤثر في استحقاق
اذ لو لم يكن كذلك لكان للعالم القادر بحاله ان يفعل والذم
او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير
[illegible]طاط شانه واذا تصورت هذا التحرير فنقول لنا
ان الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور
[illegible]عاله واذا كان كذلك لم تحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان
[illegible]يس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن
[illegible]صوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك
[illegible]ان صح الجبر لان الفعل ح واجب والترك ممتنع وان يتمكن
[illegible]ن الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه في
غير سبب يرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل ح
اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل
الاختياري لا بد له من ارادة جازمة يرجحه وان توقف

او انحطاطه

ثانيهما ولم يصدر عنه ح

يمكن ٥

وجود الفعل منه على مرجح لم ذلك المرجح من العبد والا فعلنا ا
الى صدور ذلك المرجح عنه وتبس وصوح نو وجب الف
عنده اى عند المرجح الذى يتوقف عليه والاجاز معه الف
والترك فاحتاج ح الى مرجح آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر
تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج
الى مرجح آخر نقلنا الكلام وتبس فيكون الفعل على تقدير
مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقدير اتفاقيا او اضط
فلا اختيار للعبد فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف
شئ منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع للمركب اما عند
لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال
الاختيارية فان قيل هذا اى استدلالكم على كون العبد مجبورا
نصب للدليل فى مقابلة الضرورة اذ كل واحد من العقلاء
ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختيارى والاضط
منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا
اى دليلكم ينفى قدرة الله تعالى لاطراد الدليل فى افعاله
المقدمات والتقرير التقرير وتعالى ان لم يتمكن من التر
فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى

اى الج

اى امتناع الترك والايجاب القدرة

آخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله وايضا فانه اى هذا
الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين ينفى ايضا الحسن والقبح الشرعيين
الشرعيين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم
يثبت عليه تكليف لانه تكليف ما لا يطاق ونحن لا نجوزه
انتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف
كل اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون
العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يكلف يوصف فعله بحسن ولا قبح
شرعى مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بها فما هو جوابكم
فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من
صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم و
المغمى عليه لا يوصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا
كون التكليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا
فالمرجح الذى يتوقف عليه الفعل العبد داع له يقتضى اختياره
موجب للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل يثبته وهذا السؤال
هو الحل وما قبله اما نقض او فى حكمه قلنا اما الاول
فلان الضرورى وجود القدرة والاختيار لا وقوع
الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا انما هو على نفى التاثير

بوقوعه

دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثاني وهو النقض
بافعال الباري تعالى فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح
اتفاقي لا اختياري انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة
القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر في الفعل الا اذا انضم اليها مرجح
يسمونه الداعي ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق
باحد طرفي لا لداع عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا
كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين
المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل
الله تعالى وايضا على تقدير صحة منع المقدمة عندنا ليس هذا الدليل
بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله
يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح الموجب قديم فلا يحتاج الى آخر
حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه
صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا
الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن
فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد
والى ما قررنا اشار بقوله فمرجح فاعليته تعالى قديم سواء
وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل

الفعل

[illegible]

في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب
الفعل انتفى الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة
ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلنا لنا ان
نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة
الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا
كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مع ما فيه مع
الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك
المرجح القديم الى مرجح آخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر
عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد
فانه حادث يحتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد
تسلسل وان كان غيره كان مجبورا في فعله واما الثالث
فهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا
الواجب الشرعي تأثير قدرة فاعل فيه بل يجب ان يكون
الفعل مما هو مقدور عادة اي يكون مما يقارنه القدرة
والاختيار ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم
فلا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي

واما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا
مضطرا ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار
يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل لحصل اي ذلك الداعي مع
ترتب عليه له بخلق الله اياه وقد بيناه اي عدم الاستقلال بهذا
المعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين
ان يوجد الله الفعل في العبد كما قال الشيخ وبين ان يوجد ما يجب
عنده كما قاله بعض اصحابه كامام الحرمين في كونه مانعا من حكم العقل
بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل
من فعل الله فعدم مطلق بنا الكلام من الوجهين انما ينتهض حجة على
الجبائية لو كان قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته
لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما بواسطة لازم الذات
وهو ظ واللازم بط فانه اي الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم
نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن المظلوم و
يذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن ولذا يحسن بل يجب
اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العدل
والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتي بصورة الخبر

لا يقرن ولا يعرف الا الذات [illegible]

متوعد

بالقصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض
والتورية فلا يكون كاذبا فى نفس الامر ومن ثمه قيل ان فى
المعارض مندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع
كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق السائل
فى السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز
كلامه فى مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد
معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد فى شئ من الاخبار ولا
فى شئ كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة
ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه
دلالة للظالم على مظلومه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال
فى سائر الافعال وللاصحاب فى ابطال التحسين والتقبيح العقليين
وجوه كلها ضعيفة نذكر منها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن
غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما
تركه حسن مع انه اى تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس وهو مستلزم
للقبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك قبيحا وحسنا معا وهو
محال فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لا نقلا به

لانقلابه حسنا وهو المط قلنا لا نم ان مستلزم القبيح
لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وا
غير ممتنع فيكون الكلام الواحد من حيث تعلقه بالخ
على ما هو حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذى هو الكذ
فيما قاله امس قبيحا ومثل هذا جايز عند الجبائية القائ
بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك
حجة عليهم كان الوجه الثانى كذلك اذ يتجه ههنا كما
لقائل لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار
بالخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة
وقد نبهناك على ذلك او يلتزم قبحه اى قبح كلامه فى الغد
مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبح
ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن
انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح وانت خبير بان انقلاب الحسن
الى القبيح انما يتاتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف
هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة
كلها الثامن من المسالك الضعيفة من قال زيد فى الدار ولم
يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته وهو او مع عدم

للعصمة صح

عدم كون زيد في الدار اذ لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان
الاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم
كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم
كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث
اي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل حرف فمنه كذب اي المعروض
المعروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب
من صفات الخبر وبطلانه ظ وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها
بترتب الحروف وتقضي المتقدم منها عند حصول المتاخر و
اذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة
ثبوتية فالمص ردد في نفس القبح هل هو قايم بكل حرف او بمجموعها
واما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قطعا قبيحا عقلا
فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحادها والاول
باطل لان ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان
المقتضي له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني
باطل ايضا لان مقتضي القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب
ولم يكن قيامه بكل حرف والا لكان كل حرف خبرا وهو مح

قلنا هو اى القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستلزم
صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان
حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها و
الجواب انما يتجه على تقرير الآمدى واما على تقرير الكتاب فينبغى
ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اى مستند الى ذات الشىء ان
يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمى الجواز
ان يقتضى ذات الشىء اتصافه بصفة اعتبارية تستحيل انفكاكها
عنه او يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه
جزءا لخبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم
فهو جوابنا فى قيام القبح به الرابع كونه اى كون الفعل قبيحا
ليس نفس ذاته ولا جزء منها لتعقلها دونه بل زائد عليها وانه
موجود لانه نقيض للاقبح العائد بالمعدوم فيلزم ح قيام المعنى الذى
هو القبح بالمعنى هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته فان
نقيض العدمى لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين
انما يستحيل فى الصدق دون الوجود وايضا لا نم امتناع قيام
العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان
والحدوث فان هذا الدليل الذى اورد تموه على كون القبح

امر موجود اجاز فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس علة القبح
مله قبل الفعل و الا لم يكن له ان يفعله فلولا ان ما يقتضي قبحه
ل قبل وجوده لم يكن كذلك و يلزم ح قيام الصفة الحقيقية
عدوم لان مقتضى القبح صفة وجودية و قد يقال لو كان القبح
نيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما
رفت و علته اما ذات الفعل او صفته و ليس شيء منهما حاصلا
قلنا لا نم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل نحكم الفعل
صافه بالقبح و بما يقتضيه اذا حصل و هذا الحكم هو المانع من فعله
لا قدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم
عموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها
صفات الثبوتية ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان و طريقان
لزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح
ظلم و الكذب الضار و التثليث و قتل الانبياء بغير حق
ذا يجزمون بحسن العدل و الصدق النافع و الايمان
عصمة الانبياء من انواع الايذاء و ليس ذلك الجزم منهم بالقبح
الحسن بالشرع اذ يقول به غير المتشرع و من لا يتدين بدين
صلا كالبراهمة و لا بالعرف اذ العرف مختلف بالامم على حسب

اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا تختلف فيه الامم قاطبة مطبقة
عليه والجواب ان ذلك اي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح
في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال
والنقص مسلم، اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان
وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون هناك غرض
عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما من عن له
تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر
الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز
في عقله لما اختاره كذلك وكذا من راى شخصا قد اشرف على الهلاك
وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستغرق في ذلك
وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا
وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من تجذب نفع او دفع
ضر بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون
الانقاذ حسنا في نفسه والجواب اما حديث اختيار الصدق فانه
قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون الكذب منافيا
لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه باختيار الصدق لملاحظة
تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فذلك

المخلوق

[illegible]دفعة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله
[illegible]ق نفسه اى يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له
[illegible]اقراره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما
[illegible]لطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء
[illegible]مقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهى الذي لا يتصور
[illegible]فعاله تعالى لحسن اى لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال
[illegible]رايع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي
[illegible]جزه كاذبا فلا يمكن ح تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام
[illegible]رعية وينتفي فايدة البعثة وانه بط اجماعا ولحسن منه
[illegible]ما خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد
[illegible]ب التبعة الجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا
[illegible]س هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه
[illegible]لجواز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم منا في مباحث
[illegible]نه تعالى متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا
[illegible]وقف على امتناع الكذب كما في ساير العلوم العادية
[illegible]ليست نقايضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهر المعجزة

ظهر المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم الالتباس
وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفا
ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لا
تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس وتعطل الق
عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا استنادا العقل الى المصا
والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر من ان المصلحة والمفس
راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي نعم ر
تعالى في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عند
وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزو
افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحس
والقبح الشرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول تفريع اذا
ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حك
من الاحكام الخمسة وما ينتهي اليها للافعال قبل الشرع واما الم
فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي
اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة
او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او

نداوه والا اى وان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة
ح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه
الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه
ما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة
والتوقف دليل الحظر انه تصرف فى ملك الغير بلا اذنه لان
العالم فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد الجواب الفرق
ر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد
مستفادة من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف
لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره
والنظر فى مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل
اى فى الاصل بالمعنى المتنازع فيه مم بل انما يحكم فيه بمعنى الملائمة
وموافقة الغرض والمصلحة وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق
نهوه فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة
تقتضى اباحته اى اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف
يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف
ليدفع به عطشه المهلك أترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه

الا فيما يضر بنفسه ه

الاينزف فما لا ينقص

لا ينقص ١٢

نزفت ماء البئر فاذا انزفه كله ونزفت متعد ولا متعدى

تمت صح

اى الظن

و تكليف التعرض للهلاك به كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عن
هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة او
لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم و
الاباحة انما لامنع منه مباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن
الى كونه حكما شرعيا لا عقليا و كلامنا فيه وآغا نتجه هذا اذا
اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير
بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم
يفسر تارة بعدم العلم اي هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلم وهذا
من تفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما
لكن عدم العلم لا التعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم
الدليل على احد هذين الحكمين بعينه المقصد السادس
اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل
ولا يترك الواجب فا[illegible] لاشاعرة من جهة انه لا قبيح
واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب
يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع الم

مباح

المقصد السادس

المسئلة المتقدمة اعنى قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح
ووجوب الواجب عليه الا العقل بان جعله حاكما بالحسن والقبح
بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا
وبينا فيما تقدم انه الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب
لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم
فرعوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا فنذكرها ههنا ونبطلها
مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها
اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا
بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة واقرب الى المصطفى وابعد
عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف
منقوض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي
وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا لطفا
ثم لا توجبونه على الله بل تجزمون بعدمه فلا يكون
واجبا عليه الثاني من الامور التي اوجبوها الثواب

على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال
به قبيح وهو ممتنع عليه تعا واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان
به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لحد
خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعا واما لغرض اما عايد الى الله سبحانه
عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الا
وهو اما اضرار وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم
نفعه وهو المط لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض
الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافي النعم السابقة
لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها
ما ذكل الا ممكن تقابل نعمة الملك الوهاب عليه بما لا يحصره بتحريك
انملته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه واستحقاقه
واما التكليف فلجواز انه لا لغرض ولاستحالة عليه كما سبق
عن قريب او هو لنفع قوم كالكافرين ونفع آخرين
كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب
بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار
الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا
عنها فان في ترك التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح

المعصية

الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص وفيه اى فى تركه
ما اذن للعصاة فى المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه تعا
ت فيهم شهوة القبايح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق العلى
ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك
العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة فى ارتكاب
وا ستيل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله
ل انه العقاب حقه والاسقاط فضل حسن فكيف يدرك العقا
بل ترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب
ن العاصى وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن
ناب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعنى انه ليس يلزم
جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم
اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم
مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان
ن تركه بل وجوبه على تقدير انابته التى يمكن صدورها
لا يستلزمها الرابع من الامور الواجبة رجوع عندهم الاصلح للعبد
دنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا
لاخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع فى حقه ما كان

اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى حكاية شريفة تنبئ على هذه القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله تعالى
قال الاشعري لاستاده ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة
عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية وكان احدهم صغيرا
فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يعاقب
ولا يثاب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني
فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول
الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت
النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب
فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري
مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح و
هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم
قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه
الخامس من تلك الامور العوض على الالام فانهم قالوا
الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد
لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع جزاء فان
كان الايلام من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من

هو مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجني
عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما
توفير المولم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي
ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه
وهم بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعرف
عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال اختلافات
ذلك تشاهد بفساده اي بفساد الاصل الاول قال
طائفة كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا
لا يجب دوامه وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير
من متقدميهم بل يجب ان يكون في الآخرة لوجوب دوامه
كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا
الالم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع
الاصل يدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع
هل تجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو الاصل الاختلاف
الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض
بالذنوب كما يحبط الثواب اولا فمن قال بالاحباط
تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت

من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر و

بينهما مح وهن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار با

جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق ا

الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف الوا

هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للالام ابتداء بلا سبق

الم ام لا يجوز الخامس على الجواز هل يولم ليعوض او يكـ

ذلك مع امكان ابتدائه على طريق التفضل مخالفا للحكمة السا

على المنع هل يولم ليعوض عوضا زايدا ليكون لطفا له لطـ

ولغيره اذ يصير ذلك الايلام عبرة له تزجره عن القبيح بعـ

ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلـ

فجوز بعضهم الايلام بمجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع الـ

شيء آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العو

بالزايد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زا

بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض ما

والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفـ

جوزوا الالام بمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل و

قدماء المعتزلة والمجوز فعن له لم يجوز الالام الا بشرط التعو

واعتبار الغرض بتلك الالام وكونها الطافا زجرا عن

وانه وذهب عباد الضيمري الى جواز الالام لمحض الاعتبار من
غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا تحسن بمجرد
التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله
انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتامل في مطابقته لما
في الكتاب السابع البهايم هل يعوض عما يلحقها من الالام
والمشاق مدة حيوتها ويمتاز بها عن امثالها التي لا تقاسي
شيئا او لا تعوض فان عوضت فهل ذلك التعويض
في الدنيا او في الاخرة فاذا كان في الاخرة فهل هو
في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل
تعقل به انه جزاء وانه دايم غير منقطع مثل اختلافاتهم
وان منهم من انكر لحوق الالم للبهايم والصبيان مكابرة
وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها المفصل
السابع تكليف ما لا يطاق جايز عندنا لما قدمناه انفا في
المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء
بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة
لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف
والزمن المشي الى اقاصي البلاد وعبد الطيران الى السماء

وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله اعواضها الى البهايم ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب

السابع

والله يحكم لا معقب لحكمه لا راد له

الى السما عند سفهها وقبح ذلك من بداهة العقول وكان كامرا

الذي لا شك في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ا

ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته ا

اخباره بعدمه فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القا

الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين عندنا بل لكل واحد منها

قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جا

بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان

ترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معل

بطلانه من الدين ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه

الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم وجواز التكليف

به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنا من احال لو لم يتصور الم

لامتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه ا

ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من احال طلبه بتوقف

تصوره واقعا اى ثابتا لان الطالب لثبوت شئ لا بد ا

يتصور اولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلب

وهو اى يتصور على وجه الوقوع والثبوت منتف

اى في الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لا

ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشئ عا

خلاف

ف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشيء آخر لكن
صور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصوراً الا اربعة
ما بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا
ي انه ليس لنا شيء هو معدوم او محقق هو اجتماع الضدين
و بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد
الحلاوة ثم نحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك اي
صوره على احد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون
ه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له وصرح
سينا به اي بان تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم
له قول اي ما شيع العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اثرنا
ه هناك ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم من
ث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق
ن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع
لقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به
لق الاجسام فان القدرة الحادثة لا يتعلق بايجاد
عوا ما اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به
ن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل
والطيران الى السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق

ان تعقل الحقائق ... ان يحكم وليس له بما هو متميز معلوم ثابت فان المستحيل لا يتقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم

اي في من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اي ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه بخصوصه فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين والضدين متصوره اي يتصوره ان يتصور المستحيل

ستعادة تجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء وبقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا
عندهم وبه اي بما ذكرنا من التفصيل وتحرير المتنازع فيه
يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب
وكونه مامورا بالجمع من المتنافيين نصب للدليل في
غير محل النزاع اه ولم يجوزه احد ولقائل ان يقول ما ذكر
من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان
بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان معولا يجوز

المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست معللة
بالاغراض اليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل
افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم
على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين
وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت
الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا
واحسانا لنا في اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب
عليه تعالى شيء فلا يجب ان يكون فعله معللا بغرض
ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان يخلو افعاله عن الاغراض
بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان
يبطلان المذهبين معا على وجوب التعليل ووقوعه

فلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع
سدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك
استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان وجوده
وحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه
بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده
للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون
عل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نم الملازمة
الغرض قد يكون عايدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان
ستكمال وقد يكون عايدا الى غيره فلا يلزم فليس يلزم
ونه تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل
فعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه تعالى لتعاليه
لتضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى
ده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم
محذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه
ن كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى
ستفيد بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له
الا اي وان لم يكن اصلح بل يكون مساويا او مرجوحا

لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقو[ل]
كيف يدعى وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد وانا ن[علم]
ان خلود اهل النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغير[هم]
ضرورة وثانيهما اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خار[ج]
عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اي يكون للفعل مدخل
في وجوده وهذا اي ما ذكر لا يتصور في افعاله تعالى اذ هو تعالى فاعل
لجميع الاشياء ابتداء كما بينا فيما سلف فلا يكون شيء من الكا[ئنات]
والحوادث الا فعلا له صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتدا[ء]
بلا واسطة لا غرضا لفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحـ[ـصل]
ذلك الشيء الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا [به]
وليس جعل البعض من افعاله وآثاره غرضا اولى من البعـ[ـض]
الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقا[دير]
استنادها بأسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من [بعض]
دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا
وايضا اذا عللت افعاله بالاغراض فلا بد من الانتـ[ـهاء]
الى ما هو الغرض والمقصود في نفسه والا يتسلسل الاغـ[ـراض]
الى حال لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصـ[ـود]
في نفسه لغرض آخر لانه خلاف ما فرض واذا جاز ذلك [...]

القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له
الذى كان مقصودا فى نفسه وقد يقال لا يجب فى الغرض
مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارى ثم احتجوا اى المعتزلة على وجوب الغرض في
افعاله تعالى بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة
منزه الله عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد فى فعله
من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا فى جوابهم
ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسئلة
المتنازع فيها او نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه
اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا وان
اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا من تصويره اى تصوير
ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقرير
بيان ثبوته ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض
ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتصف
بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد
قيل فى الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوايد
والمنافع والافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح
لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست باعثة على اقدامه

اذا

وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اغراضا له ولا عللا غائية
لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله
وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا
عن الفوايد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله فهو
محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية

تذنيب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض
من مثل التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى لتعاليه
ولا للعبيد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد الى العباد وهو
تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه عنه فان الثواب نفع
اي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام ومساواة التعظيم المذكور
بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا يرى ان السلطان
اذا امر بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر
يستقبح منه اصلا بل يعد جودا او فضلا واغناء للفقير وبعدا
عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين
يديه معظما له ومكرما اياه وخدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك
وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله تعالى
لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام
منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم
ابتداء بلا استحقاق كلفهم يستحقونه به فيقال لهم لا نم ان

تفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح
يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله فانه يجوز ان يتفضل
تفضل على عباده بما لا يحصى في الدنيا من النعم وانت
بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون
لما جوزناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه وان سلم قبحه من الله
فيمكن التعريض له اي للثواب بدون هذه المشاق العظيمة
ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها الا يرى
التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات
قة كالصلوة والصيام وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي
لم يرد اهلاكه او تمهيد قاعدة خيرا ودفع شر عام اذ
يتعلق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات
كانت اشق منها وما يروى من ان افضل العبادات
اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان يكون
الاسهل اكثر ثوابا اذا اكثر مصلحة واعظم فايدة واذا
التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف
عاريا عن الغرض ثم انه اي ما ذكرتم من ان التكليف تعريض
ثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب

كان صح

اذ لو لا التكليف لم يستحقا عذابا ومن اين لكم ان ذا
اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى للتعريض للعذ
بل نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة
واذا لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة
بكونه غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتى بالا
على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف المر
فى اسماء الله وبه ينتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد
المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه
للشئ ولا شك انه اى تخصيص الاسم بشئ مغاير له اى للاسم
البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى
وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هى عين الا
الدالة التى هى الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت المص ا
وقد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره فان
ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظ فرس انه نفس الح
المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل ال
فى مدلول الاسم اهو الذات من حيث هى هى ام ه
الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ ع

المقصد السابع

فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم
مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي نحو الله فانه
علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره
الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها
تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم و
ير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها
لصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال
ت الماخوذة مع تلك الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء على
ين بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان
سمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف
لاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه
كل الله قول دال على اسم هو المسمى وكذلك هو كل عالم وخالق
يدل على الرب الموصوف بكونه خالقا وعالما وقال بعضهم
الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير
الخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير
ته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى
ذاته والاسم علمه الذي هو ليس عين ذاته ولا غيرها

اسم ربك فانه اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته ونعوته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب او الاسم مقحم كما في قول ... الى الحول ثم اسم السلام عليكما وان اريد الصفة كما هو راي الشيخ ابي الحسن الاشعري انقسم انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى وما هو غير المسمى والى

وذهبت المعتزله الى ان الاسم هو التسميه ووافقهم على ذلك
بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاد ابو نصر بن
الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسميه والمسمى فيطلق على كل
ويفهم المقصود بحسب القراين ولا يخفى عليك ان النزاع
قول ابى نصر انما هو فى لفظه اسم وانها تطلق على الا
فيكون الاسم عين التسميه بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الو
او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الا
ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال والحروف وقو
سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك اى مسماه قول البيد
اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوى لا فايده فيه
وقال الامام الرازى المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى
وعن المعتزله انه التسميه وعن الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة
متغايرة قطعا والناس قد طولوا فى هذه المسئله وهو عند
فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك
بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظه الجدار غير
لحقيقه الجدار وقد يكون عينه فان لفظه الاسم اسم للفظ الد
على معنى المجرد عن الزمان ومن جملته تلك الالفاظ الاسم فيكون

اسم

ظ
ملو

المقصد الثا[ني]

...فة الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي
...هذا المسئلة المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم
...الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يوخذ من الذات
...بان يكون المسمى به بدء ذات الشيء من حيث هو او من
...ئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه
...ه اقسام الاسم على الاطلاق ثم ينظر ايها يمكن في حق الله
...الماخوذ من الذات فرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن
...ب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم باز اء حقيقته
...صوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما
...خوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة
...تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم
...ذاته وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع
...اسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه
...ن وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها
...عتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع
...خارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم
...لم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ

من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه كما بينا من ان الوص[ف]
الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه
واما المأخوذ من الوصف الخارج الداخل في مفهوم الاسم فجا[ئز]
في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد [يكون]
اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس وا[ما]
المأخوذ من الفعل فجائز في حقه تعالى ايضا فهذه الاقسام ا[لخمسة]
للاسم هي اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائيا واكثر و[تعرف]
امثلتها فيما يتبعه من المقصد المقصد الثالث تسميته
تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن ف[يه]
وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما ا[لنزاع]
في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتـ[ـزلة]
والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية [او]
سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء و[رد]
بذلك الاطلاق اذن شرعي ام لم يرد وكذا الحال في الافعا[ل]
وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت
لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه مو[هما]
ما لا يليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العا[رف]

المقصد الثالث

ارف لان المعرفة يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه
الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا
العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ
العقال وانما يتصور هذا المعنى ممن يدعوه الداعي الى ما لا
ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على
امع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب
به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها
ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام
الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب
يخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار
لك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك
يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد
الاستناد الى اذن الشرع والذي ورد به التوقيف
المشهور تسعة وتسعون اسماء فقد ورد في الصحيحين
ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها
خل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي

وصححه الحاكم والبيهقي تعيينا لها كما في الكتاب وانما قال في الا
اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى وال
والغالب والقائم والقريب والرب والناصر والاع
والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطو
وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث
فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجة اسماء ليس
في الرواية المشهورة كالقائم والقديم والعزيز والشديد
والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل
بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا
او علما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فلتخصيصها احصا
طمعا في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يو
به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد
لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن
ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل
مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام
وهو من اله بفتح اللام اي عبد وهو المراد بقوله اذا الله
و

وقيل الآله مأخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية
[illegible] كونه معبوداً للخلايق ومحاراً للعقول وقيل معنى الآله
[illegible] القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى
لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا منه
[illegible] صفة من الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان
[illegible] الله على تقدير كونها فى الاصل صفة قد انقلبت
[illegible] مشعراً بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم
[illegible] بمنزلة الندمان والنديم اى مريد الانعام على
[illegible] فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطى جلايل النعم
[illegible] ودقايقها فالمرجع صفة فعلية الملك اى يعز من يشاء
[illegible] ويذل من يشاء ولا يذل اى يمتنع اذلاله فمرجعه
[illegible] فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة فصفة
[illegible] القدرة مرجعه القدوس اى المبرا عن المعايب وقيل
[illegible] الذى لا يدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية
[illegible] الوجهين السلام اى ذو السلامة عن النقايص
[illegible] للمقا فى ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل

وقيل معناه منه وبه السلامة اى هو المعطى للسلامة
فى المبداء والمعاد فيفعليه وقيل يسلم على خلقه قال
الله تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية
المؤمن هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية
مثلا فى قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا الله هو الاية ورسله
فيما اخبروا به فى تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله تعالى
محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على
صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد
الدال على الوحدانية فيفعليه وقيل معناه المؤمن لعباده
المؤمنين من الفزع الاكبر اما بفعله وايجاد الامن والطمأنينة
فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون
صفة كلامية المهيمن اى الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم
فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة
كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اى الصادق فى قوله فيكون
كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسياتى معناه العزيز
قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته
و

يعزب من هذا تفسير بالذى لا يرام والذى لا يخالف
الذى لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى
بمعنى الاول مشتق من عز الشئ يعز بالكسر فى المستقبل
اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذا تعذر و
اصل الكل راجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد
وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية هى
التعذيب والاثابة وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة
ومنه المثل من عز بز اى من قدر و غلب وسلب الجبار
قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اى المصلح لامور الخلائق فانه
جابر كل كسر ومنه جبر العظم اى اصلحه وقيل من الجبر بمعنى
الاكراه يقال جبر السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اى
خلقه ويحملهم على ما يريده فرجع المعنيين صفة فعلية و
قيل معناه ممتنع لا ينال فانه سبحانه تعالى عن ان ينال له
الافكار او يحيط به ادراك الابصار وتجلله جبابرة
اطاله ... وقصر الايدى من ان ينال اعلاها فرجعه
صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالى بما كان وما لم يكن

الخلائق صح

وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لا ينبغى ما لا يكون ولا يسلم
على ما لم يكن فرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم
هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر الى العظيم بقوله انتفى
عنه صفات النقص فرجعه صفة سلبية وقيل اى انتفى بكل
النقصان وحصل له جميع صفات الكمال فرجع الى صفات السلبية
والثبوتية معا المتكبر قيل معناه ما قيل فى معنى العظيم
الغزالى المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى
فان كانت هذه الرؤية صادقة كانت التكبر حقا وصاحبه
محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا بالله وان كانت كاذبة
كانت التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ معناه
واحد اى المختص باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور
المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلثة من صفة
الفعل فان الغزالى قد يظن ان هذه الثلثة مترادفة و
راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج
من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا
الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير

اى صح

وتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يتبعه الباني على وفقه
تزيينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه يقدر
بارئ من حيث انه يوجد مصور من حيث انه ترتب
صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين
الغفار اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع
صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار
الغالب لا يُغلَب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء
بلا عوض فيكون صفة فعلية الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان
ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل
الفتاح المُيَسِّر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر وهو على تقديرين
راجع الى الصفات الفِعْلية وقيل الحاكم وهو اى الحكم اما بالاخبار
والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة
القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة
بمعنى الحكم ومنه قوله تع ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى
احكم وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهى
الحديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية العليم

والفُتاحة بالضم الحكم ص

بلغ مقابلة على النسخ ... [illegible]

العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المختص بالسـ
الباسط المختص بالتوسعه فى العطيه الحافظ رافع البلية من الحـ
وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطى للعز
وفى اكثر نسخ الكتاب معطى القوة كلاهما ظ المذل الموجب لحط
المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناه
مما سبق الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحاكم
هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى مثل الصفات الو
لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف
بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم
بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم
الخبير معنا العليم فصفة علمية وقيل المخبر فصفة كلامية
الحليم لا يعجل بالعقوبة للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلـ
العظيم قدم معناه فى تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق
على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازى على الشكر فان جزاء
الشئ يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من
الطاعه الكثير من النعمه وعلى التقديرين هو فعلية
وقيل معناه المثنى على من اطاعه فيكون كلامية العلى

كالمتكبر في المعنى الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد
السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء
فهو صفة سلبية وقيل يبقي صور الأشياء فصفة فعلية من الحفظ
الذي يضاد التضييع المقيت خالق الأقوات وقيل المقتدر
فيرجع على التقدير الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغايب
والحاضر كما سيأتي في تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر
فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي بخلق ما يكفي العباد في مصالحهم
ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم أكرمني فلان وأحسبني
أي أعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب باخباره المكلفين
بما فعلوه من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالكبير
والمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم
المعطي الجواد وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الى الفعل
والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي
أي نفايسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يعفو الذنوب الرقيب
كالحفيظ وقال الغزالي هو أخص من الحفيظ لان الرقيب
هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلا ويلاحظه
ملاحظة دايمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء
لما أقدم عليه فكأنه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار

في الكمالي

اللزوم بالاضافه الى ممنوع عنه محروس عن المتناول المجيـ
بحيث الادعية الواسع هو الذي وسع جوده جميع الكا
وعلمه جميع المعلومات فلا يشغله شان عن شان الحكيم ذو الحكمة وهي ا
الحكمه بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغ
الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التـ
الودود المودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعـ
الحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصـ
اى يود ثناءه على المطيع ويثاب له لا المجيد الجميل افعاله وو
الكثير افضاله وقيل لا يشارك فيما من اوصاف المدح الباعـ
المعيد للخلائق يوم القيامة الشهيد العالم بالغايب والحاضر
معناه العدل وقيل الواجب لذاته اى لا يفتقر في وجوده الى
وقيل معناه الحق اى الصادق في القول وقيل مظهر الحق الكـ
المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه كل كار
وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على
المتين قال الامدي معناه نفي النهاية في القدرة يعني ان قـ
لا تتناهى وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة ولا يبعد
يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هي بلوغ القد
الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولي الحـ

وقدرته جميع
المقدورات 2

به اى النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولى للامر
يم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصى العالم وقيل
ى عن عد كل معدود فيرجع صفة الى صفة كلامية
ل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه المبدئ
فضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق بعد هلاكه المحى خالق
وة المميت خالق الموت الحى ظاهر مما مر القيوم الباقى
يم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها فهو صفة
الواجد الغنى اى الذى لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل
ناه العالم الماجد العالى المرتفع فهو صفة اضافية وقيل
الولاية والتولية فيكون صفة فعلية الاحد قد مر
سره اى علم ذلك مما سبق فى وحدانيته من انه ممتنع ان
ركه شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد
ل الاحد فيفرق بينهما فيقال هو احد فى الذات اى الذى
ركيب فيه وواحد فى الصفات اى لا مشارك له فيها الصمد
ناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه
م اى الذى لا يستغربه ولا يقلقه افعال العصاة فيكون
سلبية وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المسئول

غدير الاوقاف

المسول الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين صو
اضافيه وقيل الصمد ما لاجوف له اى المصمت فذاكه مبدله ثم
حاصله نفى التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظا
والكاف ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء الاول الآ
لم يزل ولا يزال اى انه قبل كل شئ وبعد كل شئ وليس بعـ
شئ فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة و
اضافيه وقيل الغالب فصفه فعليه من ظهر فلان على فلان اى قهره ا
المحتجب عن الحواس بحيث لا يدرك اصلا فيكون صفة سلبيه و
العالم بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى مع نوع من المبالغة ا
فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابو
من المعاصى المنتقم للعاقب لمن عصاه العفو الماحى للسيئات والم
لا ثارها من صحائف الاعمال الرؤف المريد للتخفيف على العبد مالك
يتصرف فيه وفى مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل
قال الآمدى هو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط
اى عدل وقسط اى جار الجامع اى للخصوم يوم القضاء الغنى لا يفتقر
الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار
النافع من الضر والنفع النور الظاهر لنفسه المظهر لغيره
بخلق الهدى فى قلوب المؤمنين البديع اى المبدع

يدل الا نيفين يتغنى الكرف اى الكخط وليد

وليس قبله شئ

...الذی فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقیل بدیع فی نفسه لا مثل له
...فی لا آخر له الوارث الباقی بعد فناء الخلق الرشید العدل
وقیل المرشد الی سبیل الخیرات الصبور الحلیم وقد مر
...هی الاسماء الحسنی الواردة فی الروایة المشهورة نسأل الله
...تها ان یفتح علینا ابواب الخیر ویغفر لنا ذنوبنا ویرحمنا
...بکرمه انه هو الغفور الرحیم ثم ان المص تابع الآمدی
...فی تفسیر هذه الاسماء وعلی وجه الاختصار تقریبا لفهمها
...ها علی طلابها فتبعناهما فیه ومن اراد الاستقصاء فی ذلک
...علیه بالرسائل المؤلفة فی تفسیراتها واشتقاقاتها وما ذکر
...معانیها المختلفة والاقوال المتفاوتة الموقف السادس
...سمعیا ای فی الامور التی یتوقف علیها السمع کالنبوة
...یتوقف هی علی السمع کالمعاد واسباب السعادة والشقاوه
...الایمان والطاعة والکفر والمعصیة وفیه مراصد اربعة
...منها فی الامور التی ذکرناها وواحد منها فی الامامة
...ست من العقاید الاصلیة کما مر وسیأتی ایضاً
المرصد الاول فی النبوات وفیه مقاصد تسعة
المقصد الاول فی معنی النبی وهو لفظ منقول فی العرف

عن مسماه اللغوى الى معنى عرفى اما المعنى اللغوى فقيل هو للنبئ و...
من النبا فهو مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمراتب
الاسم لانبائه عن الله تعالى وقيل المبنى مشتق من النبوة وهو الارتفا[ع]
يقال تنبأ فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذ[لك]
لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبى وهو الطريق لانه وسيلة ا[لى]
واما مسماه فى العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين
من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى
جميعا او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك و...
ولا يشترط فيه اى فى الارسال شرط من الاحوال والاغراض المكتسبة
والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتى من صفا[ء]
وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء م[ن]
عباده فالنبوة رحمة وهو موهبة متعلقة بمشيئته فقط والله [اعلم]
حيث يجعل رسالاته وفى دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خ[فاء]
كما لا يخفى وهذا الذى ذهب اليه اهل الحق بناء على القول
بالقادر المختار الذى يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الف[لاسفة]
فقالوا هو اى النبى من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن
غيره احدها اى احد الامور المختصة به ان يكون له اطلا[ع]
على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الا...

ان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي
[illegible]انية ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية
[illegible]لعة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكاين والفا[سد]
[illegible]كونها مبادي له فقد يتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات
[illegible]صالا معنويا تنجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها
[illegible]ن صور الحوادث فتحكيها اي فيرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد
[illegible] الارتسام فيها كمرآة تحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فتنعكس منها
الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اي يدل على جواز ما قلنا من ان يكون
[illegible]ى نفس قوية بهذه المرتبة ما ترى النفوس اي نرى النفوس البشرية
[illegible]عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان
[illegible]وتا[illegible] متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات
[illegible]يره بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلة
[illegible] البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في
[illegible] النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بانواع
[illegible] المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن
[illegible]ستعمال الآلة او نوم ينقطع به احساساته الظاهرة
[illegible]ن هولاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما تشهد به

فتنعكس صح

السامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما
مردودة من وجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب لل
اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغ
لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اى الاطلاع على
لا يختص به اى بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين و
والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره لم نقول الحالة ذلك اى الاطلاع
بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدرها وشدة
على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى و
مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الما
توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف
الى احوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات ونقول
ايضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الج
وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة
لا تفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اى ثاني تلك الامور المختصة با
ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عا
العناصر مطيعة منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في
وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته و
ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية بلد

ونجردها

منطبعة في الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية
كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل
والغضب وهذا نشر على ترتيب اللف وكما نشاهد من السقوط
من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان يمشاه
كثيرا اي في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كانت ارادات
النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد
ان يقوى نفس النبي بحيث يتعادله الهيولى العنصرية فيؤثر
ارادته وتصوراته حتى يحدث بارادته في الارض رياح
وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب
مدن فاسقة وبالجملة يتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في
العنصر الذي يكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة
والتصور من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر حدوث مثل الامور
الخارقة العجيبة من النبي ويشاهد مثلها من اهل الرياضة و
الاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء قلنا
هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها
مؤثرة في الابدان بناء على تاثر النفوس في الاجسام
واعراضها وقد بينا بطلانه على ما سلف من ان لا مؤثر

لمزاجه خ

في الوجود الا الله سبحانه وتع والمقارنة بين التغيرات البدنية
بين التصورات والارادات النفسية لا تعطيه اى لاندل على
كونها موثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع
اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما
كما عرفتم به فكيف تميز به عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة
مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا بد
ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة
اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع
وذلك لتجرد نفسه من الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم
القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهد الما
كما شاهد من المحسوسات فان القوه المتخيلة تكسو المعقول المرتسم
في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش
المحسوسات فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم
القدس ملكة اى صفة راسخة للنبي وح يحصل له ذلك الانجذاب
وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا
الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس

بس على الناس في معتقدهم وتستروا عن شناعته بعبارة
يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون
الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام
الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا
تسمى بالملاء الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام
الحروف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج
سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات ومآله اى مآل
ردوه في الخاصة الثالثة الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة
المرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج
صرحوا به وقرروا فانما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك
يكون على سبيل التخييل دون المشاهدة الحقيقية
كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق
المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء فكيف
يكون نبيا من كان امره ونهيه من قبيل ما يرجع الى التخييلات
لا اصل لها قطعا وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا
هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص

الثالث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوع
مع ما جبلت عليه الاباء عن الانقياد لبني نوعها وذ
لهم الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيه
ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا للقرار اي لثبات
الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسا
وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث ان
واحد منهم مما يحتاج اليه في معاشه من مأكله ومشربه و
دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل واحد
مثل ما يعمله الآخر له والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد
من عمله بازاء ما يأخذه من عمله الاترى انه لو انفرد انسان
لم يستقر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون
بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطحن هذا لذاك او يزرع لهما
وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك
الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع و
لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم ولا بد فيه
قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقو
ولولا الشريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس
اي مدت عنقها الى ما يريده غيره وطمح اي ارتفع عين

١٢١

كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وادى ذلك
زع الى التواثب والتشاجر اى الاختلاف والتقاتل والتناجر
بين الناس الهرج اى القتل والمرج اى الاختلاط و
على امور المعاش والمعاد فوجب فى الطبيعة وجود
موصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما
على كل حيوان من الآلات اللائقة به وهداى اى
واحد منه الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان
العناية فى الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف
انواع الحيوانية سخر له ما عداه من تلك الانواع وهذا اى
اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه
جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة أفترى
الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل ان وجود النبى سبب
نظام فى المعاش والمعاد فيجب ذلك فى العناية الالهية
المقتضية لابلغ وجوه الانتظام فى مخلوقاته فهذه
طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء
المقصد الثانى فى حقيقة المعجزة وهى بحسب الاصطلاح

بمعنى الهرج والمرج
اى تخاصموا وتقاتلوا
زدن نيزه بر

المقصد الثانى

عندنا عبارة عن ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول
والبحث فيها عن امور ثلثة عن شرايطها وكيفية حصو
ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة البحث الاول
في شرايطها وهي سبع الشرط الاول ان تكون فعل الله او ما يقو
من الترك وانما شرط ذلك لان التصديق منه اى من الله لا
بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التر
مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا
عليه اى على وضع ايديكم على راسكم ففعل وعجزوا فانه
دال على صدقه ولا فعل لله تعالى ثمه فان عدم خلق القدر
فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم
ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف حذفه لعدم الحا
اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآ
ان العجز ان كان عدميا كما اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم
القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب
بعض اصحابنا فالمعجز ههنا خلق العجز فيهم فيكون فعلا
فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان
المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل
منزلة الصدق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خا

...ا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدوّا
...ار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه
...ح الكذاب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجزة
...ان معذورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده
...الهوائي ومشيه على الماء لم يكن ان لا منزلة التصديق
...له تعالى وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره
...معجز. قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة
...ول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان
...فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشي
...نها مقدورة له بخلق الله تعالى فيه القدرة عليها اعللعجز بناك
...نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له و
...ب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها
...قة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدرة
...و هو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في
...الكتاب من الاخلال الثالث ان يتعذر معارضته
...ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد

مدعى

على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح
وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل
يكفي قراين الاحوال حوال مثل ان يقال له اي للمدعي النبوة
كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل بان دعى الله فاظهره فيكون
دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي الخامس
ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي احيي ميتا ففعل
آخر كشق الجبل مثلا لم تدل على صدقه لعدم تنزله منزلة
الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره
مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه
لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو
الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه
ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان
احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص
وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه وطال
به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه
وقيل هذا الذي ذكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزا
انما هو اذا عاش بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على

١٣٣

للتكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا للاصحاب ولو خرج ميتا في الحال قال القاضي في الاعجاز كان احق للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب فانه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب

ظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا اتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان يأتي بواحد وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فالاصحاب على انه لا بد فيهما من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المبالغة. فيما ادعاه السابع ان يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف ومتأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي لا يدل على صدقه ويطالب به اي بالاتيان بذلك الخارق

لانه ...

لا يدل

اوبغيره بعده اى بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فاز
في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلو
اسمه بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجز
وان جاز خلقه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب
وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لا خلق ذلك الشي
في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى
فيكون متقدما على التحدى مع كونه معجزا فانه بناء اى مبنى على جواز
اظهار المعجزة على يد الكاذب مستبطله وانما كان مبنيا عليه
لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره
منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه ابين
صدقه ودليل عليه وسياتي انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق
على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجزة على
الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء
ع م واليه الاشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد و
الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع
على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من
بطن

وغل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة
دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على دعوى ليست معجزات
كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون
درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وح يسمى ارهاصا اى
سيسا للنبوة من ارهصت الحايط اى اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها
معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه
و قد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه بقوله وجعلني نبيا
يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال
العقل وغيره فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه
ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه بنيت سنة
حداثه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان يتكامل فيه شرايطها
اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا
دعوة وكلام مما لا يعول به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقوله
عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين في انه تعبير عن المتحقق
المستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم
على الدعوى واما المتاخر عنها فاما ان يكون تاخره بزمان يسير
معتاد مثله فظاهر انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان
كثير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تاخره بزمان متطاول

المختار صح

بنيت

اما في
موضع اني الكتاب
الانجيل وجعلني
نبيا وجعلني
مباركا تفاعا
فعلها بلفظ الجزو التعبير
باعتبار المضي اما
في قضائه السابق
او بجعل المحقق وقوعه
كالواقع وقيل اكمل
اللبناء عقله
عقاله

مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه
دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره
الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخ
عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته اى لم يجب
الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الا
وحصول الموعود به لان شرطه اى شرط التكليف بالتصديق
والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد
وقيل حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا ا
متاخرا عن الدعوى باعتبار صفته وقيل يصير قوله اى اخباره
عند حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متا
عن الدعوى باعتبار صفته اعنى كونه معجزا والحق ان المتاخر
علمنا بكونه معجزا يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخبا
كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعو
والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث
واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن ج
معجزا الا اذا كان خارقا للعادة ورب ما لم يكن كذلك وان ج

مل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث
لل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار
حث الثاني في كيفية حصولها فالمذهب عندنا انه فعل الفاعل
ختار يظهرها على يد من يريد تصديقه تمشية لما تعلق به
شيئته من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم
لى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها
استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء
وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل
يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه
نجذاب النفس الزكية عن الكدورات البدنية البشرية اما لصفاء جوهرها
صل فطرتها واما التصفية بضرب من المجاهدة وقطع العلائق
عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج
البدل كما نشاهده في المرضى من النفس لاشتغالها بمقاومتها
ض من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الرديه تنكسر وتمتنع
التحلل للمواد المحمودة فيمسك عن القوت الذي يحتاج اليه
بالا عما تحلل من مدة المواد ما لا يمكن اي زمانا لو امسك عنه
ايام صحته شطره اي نصفه بل عشره هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك

اما الترك

مدة طويلة

في المرض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملاء الاعلى
وكيف لا والمرض مضاد للطبيعه ومضعف للقوى فيكون الحا...
الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان اشد
واما التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما ...
مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عم ابيت عند ربي يطعمني
واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد
من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية و...
بما فيهما من الصور الكلية والجزئية وانتقال الصورة الى المتخيلة والى ...
واما الفعل فبان يفعل فعلا لا يفي به منة غيره من اشتق حجر
بشق بحر وقد تقدم بان نفسه لقوتها تتصرف بعادة العناصر كما ...
في اجزاء بدنه البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق
مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست عقلية محضة كدلالة الفعل
وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما ...
فان الادلة العقلية ترتبط بنفسها بمدلولاتها ولا يجوز ...
غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادا...
كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع ...
تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت ...
اى قطعة

ر الكرامات على يدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي
النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة
عادية كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة اجراء الله
دته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي ظهور المعجزة فان اظهار
جزة على يدي الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه
دة فلا يكون دلالة عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب
عادية كساير العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل
وقعه على رؤوسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني
رف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب
علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع
من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى
ممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا فقالوا اذا ادعى الرجل بمشهد
الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا
خالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان
لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقالته
لم يشكل احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من
باب قياس الغايب على الشاهد حتى يتجه عليه ان للشاهد

عقيب صح

يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعى المصالح ويدرء المفاسد عن
الغائب اذ لا يبالى بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل
في افادته العلم الضرورة العادية اى نذعن ان على ظهور المعجزة يفيد
علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم بالضرورة العا
ويذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير لو قالت المعتزلة
المعجز على يدى الكاذب مقدور الله تعالى لعموم قدرته
ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح
من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح قال الشيخ
وبعض اصحابنا انه اى خلق المعجز على يد الكاذب غير مقدور
في نفسه لان لها اى للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اى دلالة
يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح
عن غيره وان لم نعلمه اى ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق
على يد الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من
القطعية على مدلوله وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران
المعجزة بالصدق ليس الا ان لا لزوما عقليا كاقتران وجود
الفعل لوجود فاعله بل هو من العاديات كما عرفت فاذا جوزنا
اى انخراق العاديات عن مجاريها العادي جاز اخلاء المعجز عن الصدق

في الصدق وكان الكاذب زم

الصدق وح تجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى
ق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز واما بدون ذلك
التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب
تكذيب من الناس من انكر المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها
على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وستأتيك في المقصد
التالي لهذا المقصد شبههم باجوبتها المقصد الثالث في امكان
البعثة وحجتنا فيه اثبات نبوة محمد عليه السلام فان الدال على الوقوع
دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر
من ان النظام الاكمل الذي يقتضي العناية الازلية لا يتم بدون وجود
نبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل
بعضهم فقال بعضهم اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال
نبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم
لا يؤمنون لم يجب عليه الارسال بل يحسن قطعا لاعذارهم وقال
... ابو هاشم يمتنع خلو البعثة عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها
لان البعثة الخالية عنه لا فايدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات
العقلية فانه فايدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشرعية المتقدمة

امكان ع

في المقصد الثالث

سواء كانت مندرسة اولا وقيل انما جوز البعث لتعريف ما اج
اندرست وسواء هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة
اي مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية
الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا في موقعنا
فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان
الخاص الذي ينافيه وعرضنا ههنا رد شبه المنكرين للبعثة ومن
طوايف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوز
ولكن قال لا يجب البعثة عن التكليف بما وامر ونواهي مع ...
فينتفي البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من جوز التكليف وقال في ال...
كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فايدة فيها
من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة ممتنع عقلا ولا يتصور
النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة
لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها
على صدقه بالنسبة الى من شاهدها يفيده العلم بصدقه ومنع ا...
العلم بها للغايبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب ...

ا يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا بل الظن وانه لا يجري
في المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة وارتفاع
الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها
اولى منها وهي من قال باستحالة البعثة في نفسها احتج على استحالتها
بوجوه الاول ان المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ
هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجتمعتم على
وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني ان من يلقي اليه
الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل
حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به والا اي وان لم
جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكلم منه
مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها
بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز
منه اي العلم بما ذكر لا يحصل الا بغامض النظر لان هذا العلم ليس
ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وسوى ذلك
النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم او سنة
بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه
في مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي يجوز له ان يستمهل

لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم فى اى زمان كان وح يلزم افحام
النبى ويبقى البعثة عبثا والا اى وان لم يجز له الاستمهال بل وجب
عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق
بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا
فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثانى ان المرسل
ينصب دليلا نعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله دون
الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات ويكون
مفيدة له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل والقائل وبهذا يندفع
الجواب عن الثالث وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانيا ولا يجوز
رؤيته فى الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء وجواب الثالث اما
على اصلنا فى التعديل والتجويز فلا يجب الامهال لانا قد بينا فيما سبق
انه اذا ادعى النبوة النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة
للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت
الشرع واستقر ووجب المتابعة سواء نظر اولم ينظر فلا يجوز
للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد
العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه والبه الاشارة بقوله مع الا

العادي الحاصل عن العجز واما عند المعتزلة فالأليق باصلهم في التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا بما يليق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصالحهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح و يحذرهم عن المهالك و يبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد لا امشي الى ان اشاهد السبع او المهلك اليس ذلك القول من الولد مستقبحا عند العقلاء ولو هلك الم يكن ملوما مذموما ومن منع ذلك الس... الى فعل ما توجبه الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام على اصلهم ايضا الطائفة الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف و فايدتها التي لا تخلو هي عنها وايضا لا تخلو عن التكاليف باتفاق الجماعة القائلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الاول الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين ان فعل العبد واقع بقدرة الله اذ لا تاثير لقدرة العبد ... اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان

الفعل

اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلی
یکون ضروریا وعلی الثانی یکون ممتنعا ولا قدرة علی شیء منهما
والتکلیف ح ای حین اذ ثبت الجبر قبیح فیکون ممتنعا
الثانی ان التکلیف اضرار بالعبد لما یلزمه من التعب بالفعل
اذا اقدم علیه او العقاب بالترک اذا احجم عنه وسوای الاضرار
قبیح والله تعالی منزه عنه الثالث التکلیف اما لا لغرض وهو
قبیح او لغرض یعود الی الله وهو ح لانه تعالی منزه عن الاغراض
کلها من جلب المنافع ودفع المضار او الی العبد وهو اما اضرار
وهو منتف بالاجماع او نفع وتکلیف جلب النفع والتعذیب
بعدمه یخالف المعقول فانه بمنزلة ان یقال له حصل المنفعة
لنفسک والا عذبتک ابد الاباد ولا شک ان اهم مصالحه بترک ا...
ثم انه ای النفع الذی یتضمنه التکلیف للمؤمنین المطیعین معا...
بما فیه من المضرة العظیمة بالکفار والعصاة ولا شک ان اضرار
جماعة لمنفعة آخرین ظلم قبیح الرابع التکلیف بایقاع الفعل
اما مع وجود الفعل ولا فایدة فیه اصلا لوجوبه وتعین صدوره
ح فیکون عبثا قبیحا وکذا الحال اذا کان التکلیف بعد الفعل
مع انه تکلیف بتحصیل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تک...

يف عا لا يطاق لان الفعل قبل الفعل مح اذ لا يمكن وجود الشئ
بعدمه والتكليف عا لا يطاق بط عند من لا يجوزه وهو ظاهر
ا من جوزه فانه لا يقول بعقوعه ولا ان اى ولا يقول بان
التكليف كذلك اى تكليف عا لا يطاق والتكليف بالفعل قبله
يستلزم وقوع التكليف عا لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف كذلك
من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت
الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض
الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية
يشغل الباطن عن التفكر فى معرفة الله وما يجب له من الصفات
ور ويمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من
المعارف وهو النظر فيما ذكر تربى اى تزيد وتفضل على ما يتوقع مما
كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول مامر فى مسئلة خلق الاعمال
من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل
يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون التكليف به
بما لا يطاق بالكلية وجواب الثانى ان يقال ما فى التكاليف من
المصالح الدنيوية والاخروية تربى كثيرا على المضرة التى هى فيها

وترك الخير الكثير لاجل شر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث ان
حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله مع ما اجبنا
وهوان نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنا
الدنيوية والاخروية التي تربي على مضرة التعب بمشاق الا
واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمتثل لامر
وسبل وفي ذلك اثابة له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه
والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة
الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل
والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل ا
وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على ا
الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ح لوجوبه فا
اذا وجب الغرض في افعاله وهو ممنوط وجواب الرابع عند المع
ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف
في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون
بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالاحداث يعني
ما اوردتموه علينا في التكليف بازمكم في احداث الفعل فيقال الح
اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكو
بين النقيضين وهو الاحداث مما لا يشك فيه فما هو جوابكم

...دراك فهو جواب نافي التكليف وجواب الخامس ان ذلك
...لدرك معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف
...العلة الكبرى منها وساير التكاليف معينة عليه داعية
...وسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات
...المشوشات التي تزيل شغلها على شغل التكاليف الطايفة
...من قال في العقل مندوحة عن البعثة اذ هو كاف في معرفة
...ليف فلا فائدة فيها ومنهم البراهمة والصابئة والتناسخية عنوان
...البراهمة من قال بنبوة آدم ع فقط ومنهم من قال بنبوة
...هيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط
...ولاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل
...كم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه
...حاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا للمضرة فواتها ولا يعارضها
...الاحتمال اى احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها
...احتياطا في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم
...العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فايدته
...تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة
...المضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل

الحاكم

وذلك
لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات
وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال
وذلك ان النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية
وطبايعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر
طويل يخرمون فيه اي في ذلك الدهر الطويل من فوايد تلك الادوية قبل
حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها اي
مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما كان
مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي بتحقيق
احوال الادوية بطريق التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطيل
الصنعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من
الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا دخل
في امكان معرفته اي معرفة ما ذكر غني عن الطبيب فكذا لا يقال
في امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل غني
عن المبعوث كيف والنبي يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف
الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بالحدس والفكر والتجربة
فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وهو
فيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان
مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل يحتاج الى

الصناعات

صديقا عن بني نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه تتمة
الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية
لنظام الابلغ الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا تثبت
النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز
انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا
وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام ويكون من ظهر المعجزة
بيده غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعى عقيب دعواه
بمهله ويوجد مثله في آن اعدامه فيكون المعجزة على يد المثل
ولا يخفى ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال
بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ ان يكون الآتي
بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة للذي ثبت
نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي يتقاضاه غير الذي كان عليه
الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد
والجواب ان خرق العادة ليس ابعد من اول خلق السموات
والارض وما بينهما ومن اعدامها الذي نقول نحن به والجزم
بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي امكانها في انفسها
لكن كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز
المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به مطابقا للواقع

ظهور صح

ثابتا لا يتطرق اليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها
والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان يجزم ذلك الجزم بشيء
جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز
لنبي وكرامة لولي عادة مستمرة توجد في كل عصر واوان
فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا تكون خرقا للعادة
بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة
وان لم يكن خارقا للعادة الطائفة الخامسة من قال ظهور
لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول
من فعله لا من فعل الله فلا تكون نازلا منزلة التصديق له من الله و
جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه
النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز ح ان يصدر
بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر او لمزاج خاص في بدنه موافق
من امزجة اقرانه فيتقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقت
في الماهية او لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد اجمعت على حقيقته
على كون السحر مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله
فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة
لبيد بن الاعصم مع النبي عم ومن انكره من القدرية فقد خالف
الكتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا من عصر
الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون

مقصد
مدعي الرسالة صح

آخر منها ح

اي مشركون

السحر وتاثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم
يقتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر
بقتل شخص بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود
الواحد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي او لطلسم اخص من معرفته
من سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر
آثار غريبة عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه
غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره
قالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى
الارضية المنفعلة وذلك لان القوى السماوية اسباب لحدوث
الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها تتم استعداد
القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف
ظهور آثار مخصوصة غريبة او لخاصية بعض المركبات اذ لا شك
ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس
الجاذب للحديد والكهرباء التي تجذب التبن وكالحجر الباغض
للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى
يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما
بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذي ظهر على المدعي تابعا

لخاصية بعض المركبات ويكون موضوعا لما بذلك النوع من التركيب
دون غيره الثاني من تلك الاحتمالات استناده اي استناد الخارق
الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر
ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس واما عصمة الملائكة
فانما نعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا والثالث
فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده
الى الاتصالات الكوكبية وانظار ها الحادثة من الحركات الفلكية
اي مدعي النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره
فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين
امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرايب معجزة لنفسه فلا يكون
دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر
كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق الرابع ان لا يقصد
التصديق اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه
للمدعي اذ لا غرض واجبا في افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين
التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اي الغرض
غير التصديق له كايهامه اي ايهام تصديقه ليحترز عنه بالاجتهاد
فيثاب بذلك كانزال المتشابهات فانها يظهر منها ما يوهم الخطاء
ولا عكس للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة

مل الدقيق فيها فيستحق بها الثواب او يكون ذلك الخارق
تصديق نبي آخر موجود في جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي
اتي فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي ع م قبل بعثته وكا
الذي كان في جبين ابائه الخامس انه لا يلزم من تصديق الله
صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا
يقبح عندكم منه شيء ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدي
صادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين
بعض الاقطار او لعله اي لعل القادر على المعارضة تركها
مع المدعي ومواطاة معه في اعلاء الكلمة لينال من دولته
وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما
ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره وخافوا آخرا
شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم
تهم عنه اي عن المدعي وعن معارضته الثامن لعله عورض
لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه
به اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس
لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات
لا يبقى لها اي للخارق الذي سميت معجزة دلالة على الصدق
الجواب الاجمالي ما قررناه غير مرة اي قررنا مرارا ومن جملتها
جواب الطائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية لا ينافي

فلم صح

العلم
العادي

كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر
في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعي والسحر ونحوه
ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي هو كفلق البحر واحياء الموتى وابراء
الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس
بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون
الدعوى النبوة والتحدي فظاهر ايضا انه لا التباس او يكون معه
ادعوى النبوة والتحدي فلا بد من احد امور ثلثة ان لا يخلقه الله
على يده او ان يقدر غيره على معارضته او لا يخلق فينا العلم بصدقه
والا كان تصديقا للكاذب وانه محال على الله سبحانه لكونه كذبا وعن
الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث
ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوزها فقال بعضهم
الاستاد ابو اسحق لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة
المعجز وقيل لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولي
ايقاعها لم يقع بل وقوعها اتفاقي فقط وقال القاضي تجوز الكرامة اذا
لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين
ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة فانها مع دعوى الولاية دون النبوة
وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظ فلا يشتبه احدهما
بالاخرى وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اي لا نقول بان خلق
المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة

نه بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد المدعى يدل على تصديق له
بذاته ثم كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجالة
از حصولها بدونها اما على القول بالاسناد للحوادث
الى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه يجوز
ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص
بغير ان يحصل منه الخجالة وعن الخامس قد مر في مسئلة
الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه سبحانه وعن
السادس اذ اتى مدعى النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة
وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن
السابع نعلم عادة اى نعلم بالضرورة العادية والوجدانية
مبادرة بلا توان الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه
تفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم في نفسهم ومالهم و
نعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اى عن المعارضة في مثل هذا
الامر بحيث لا ينتدب له احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض
او القدح سفسطة ظاهرة وح اى حين اذ كان الامر كما
بينا فدلالته من جهة الصرفة واضحة فان النفوس اذا كانت
حريصة على ذلك الامر كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا

على صدق المدعى وان كان ما اتى به معدورا بحر عن الناس لكا
بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا
اظهار ما اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الاوقا
والاكثر لا يوجب احتماله فى الجميع اى فى جميع الاوقات والا
بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معا
لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب المدعى عند الاستدلا
ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة ا
الطائفة السادسة من منكرى البعثة من قال العلم لحصول ا
لا يحصل لمن لم يشاهد الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم بوجوه الا
اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه
اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثانى حكم كل طبقة من طبق
اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة لل
اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصر اى العلم فى
معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين فى ا
العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيد اى لا
العلم قطعا كما تبين مثلا ثم نزيد عليه واحدا فلا يفيد شئ
هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله فى عدم الا
الثالث لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الوا
والازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا يشـ

شترط فيه اجتماع امثله اتفاقا فامتنا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد
واحد فالموجب له اى للعلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير
لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم
شرطه استواء الطرفين والوسط بالغة ما بلغت
سبيل الى العلم به اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته
علم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد
بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه
تواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم به
متواتر مصادرة على المط ودور صريح وجواب الاول منع مساوات
من حيث هو كل له بحكم كل واحد لما ترى من قوة العشرة على
ما لا تقوى عليه كل واحد وجواب الثانى ان حصول العلم عنده
عند التواتر عند نا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى
وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نم تساوى طبقات الاعداد
احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وانه اى حصول العلم
عقيب تواتر الاخبار يختلف بالوقايع والمخبرين والسامعين
يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به فى واقعة
اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار
جماعة اخرى يساويهم فى العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد

ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما
فلانه اى العلم عقيب التواتر يخلق الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد
واحد منفرد فلا يكون الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة
ومعنى اى الاسباب معدة قد لا يجامع المسبب بل يكون متقدما
كالحركة للحصول في المنتهى فالاخبار السابقة مدخل في حصول ا
كالخبر الاخير وفاعله شئ آخر وهذا الوجه يناسب حصول الحكماء واما
لحصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد
ويقوى ذلك الظن بالثانى والثالث هكذا الى ان ينتهى الى ما لا ا
منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد
بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا
والجواب عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضرورى الحاصل من ال
الواقع فى نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم
شرطه وضابطه على ما ادعيناه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين
ظاهر لان حصول التواتر فى نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشروط
وافادته العلم الضرورى بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه
اذ لا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية
سوى التواتر وليس يعتبر فى ذلك العلم بالظن لشرط الذى هو

واحتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بظابطه حتى يلزم منه الدور
د المستدل على شيء بكون الخبار متواترة مشتملة على شرائط
عة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط من
لدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري
ر الطائفة السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع
ها قالوا تتبعنا الشرايع التي اتى بها مدعوا الرسالة فوجدنا ها
لة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله
ن تعالى بعثة وذلك الذي لا يوافق العقل والحكمة كاباحة
بوانات وايلامها لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع
ش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلوح البدن
لا منفعة لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة
ف الافعال الشاقة كطي الفيافي لقصدها وكزيادة بعض المواضع
وف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها
ما بها المجانين والصبيان والتعري وكشف الرابين والرمي
لى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم
ظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة
د الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كان يبيع مدّ
ئوة جيدة بمدين من عجوة ردية فانه ربا حرام

اي بيع واحد

الغسل [illegible]
[illegible]

جمع الشوهاء وهو ضد الحسناء
زشت شدن روی

وان باعها بدرهم ثم اشترى به بدرهمين من الرديئة كان حلالاً بلا شبهة
استوائهما اى الصفقة والصفقتين فى المصالح والمفاسد من جميع
الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض
الله تعالى فغايته اى غاية ما ذكر نحوه عدم الوقوف على الحكمة
الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها فى نفس الامر ولعله مما
استأثر الله تعالى بالعلم بها على ان فى التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا
الآبية وملكة قهرها اى تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة و
ابتلاء فى التعرض للثواب والعقاب يعنى ان النفس اذا علمت
والمصلحة فى حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم
وسيده وكان عند ثباتها ذات قوة ورسوخ فى العلم فربما
بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم حكمته كان ا
امتثالا مجرداً وانكسر سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت
وايضا فى التعبد زيادة ابتلاء فى التكليف فان النفس تأبى
بعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة فى الاحكام التع
ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد
المعلومة المقصد الرابع فى اثبات نبوة محمد عم وفيه
المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهر المعجزة
اما الاولى فبتواتره تواتراً الحق بالعيان والمشاهدة فلا
لا

المقصد الرابع

ومالثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن وكونه معجزا
لانه تحدى به فقد تواتر ولم يعارض فكان معجزا اما انه
تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدى
كقوله تعالى فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور
مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله واما انه
لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما يتوفر الدواعي الى
نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس
على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه معجز اي حين اذ تحدى به ولم يعارض
كان معجزا فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها
والكلام على هذه الطريقة سوالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم
والشبهة التي اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها هنا و
اجوبتها تعلم من هنالك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها فلنتكلم الآن
في وجه اعجازه وفي شبهة القادحين فيه في فصلين الاول في وجه
اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه
من النظم اي التأليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف
لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اي في اوايل السور والقصص
وفي مقاطعه اي اواخرها ومفاصله اي اواخر الآي التي
هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة

قل فأتوا بعشر سور مثله في البيان وحسن النظم تحداهم اولا بعشر سور ثم لما عجزوا عنها سهل الامر عليهم وتحداهم بسورة و توحيد المثل باعتبار كل واحد مفتريات مختلقات من عند انفسكم ان صح اني اختلقته من عند نفسي فانكم عرب فصحاء مثلي تقدرون على مثل ما اقدر عليه

اى الاية

[illegible]

وقعت في القرآن على وجه لم يعهد مثله في كلامهم وكانوا عاجزين
وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية
البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصر عنها درجات بلاغ
وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة
مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرايع المعجب بخلو
عن معايب المفردات وتاليفاتها واشتماله على مناقبها عن
الصحيح اى المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة و
في البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ و
المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة
اختلفوا فيه والحق ان الموصوفة منها متناهية لانها واقعة في
الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجو
من تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فانها غير
اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطا
لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم ا
في اهل القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تميز ومعرفة
الكلام واما كونه في الدرجة العالية الغير المعتادة وبهذا القدر
يحصل الاعجاز ولا حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان انه ال
القصوى فيها اى في المراتب الممكنة البلاغة فلان اى واما كونه في ال
في العالية الخارجة عن العادة فثابت لان من تتبع القرآن

ر فن بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة المعانى الكثيرة
بـ العليل ومن ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل اى
المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع
الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير والفصل والوصل
ق بالمقام وتعريه اى خلوه عن اللفظ الغث اى الركيك و
اذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى
لك من انواع البلاغة بحيث اى وجده مشتملا على فنون البلاغة
ث لا يرى المتصفح له اى للقرآن وتراكيبه الممتز بين فنون البلاغة
منها اى من تلك الفنون الا وجده فيه احسن ما يكون فالقرآن
مل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين
روة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه و
فه فى ترتيب كلامه الا على نوع او نوعين منه اى من المذكور
ذى هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اى على ذلك النوع
بواتة اى لم يوافقه ولم يتأت له قال الامدى ان افصح فصيح
العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر
خطب عامه الاستيثار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه
رام غيره فى كلامه لما واتاه اى لما وافقه وكلن فيه مقصرا

الوتى دا لجبان
قاموس

والقران محتو عليها كلها ومن كان اعرف بالعربيه اى لغت العر
وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القران المتفرع على بلا
وقال القاضى الباقلانى هو اى وجه اعجاز مجموع الامرين ا
الغريب وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو ا
عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين اخ
الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما ا
وذلك كثير يعلم بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة
على وقعها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما
من الطول والامتداد وتمسكوا فى ذلك بقوله ولو كان من
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معن
ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن
صرفهم عن معارضته واختلف فى كيفية الصرف فقال الاستاد ا
سحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها
بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند
الاسباب الداعية فى حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن ا
والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجز
قال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التى يحتاج
فى المعارضة يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القران يحتاج ا
علوم يقتدرون بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكن

لعل التفصّي بلال اى التخلص من الضيق والبلية من

العثكول كالحبل الضعيف قاموس

...ليها عنهم فلم يبق لهم عذر في عليها الفصل الثاني في شبه القادحين
...ان والتفصّي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بيّنا لمن يستدل
...به بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه اي في وجه الاعجاز انه ماذا دليل
...انه لم يبلغ يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه
...للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل يستمجد سماعه فلا يكون موجبا
...ز وايضا مجانات مسيلمة على وزنه واسلوبه ومن حماقاته قوله
...يل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل واما البلاغة
...سوره الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء
...طعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة
...ن القرآن وانتم تزعمون التحدي بها وبينا ولها قوله فأتوا بسورة
...مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بيّنا بل ربما زعم ان الافصح معارضها
...ي يستدل به على صدق الدعوى من ظهور التفاوت بينه وبين ما يعارض
...ه الى حد تنتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا والوجه الثا
...ن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة
...ر المعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورها ولو كانت
...اغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القرآن فلم يختلفوا
...كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا
...ي الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم العدالة بالآية والآيتين

لم يضعوها في المصحف الا بينة او يمين والتغريب مار وسواه لو كان
واصلا الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف
ولا الى بينة او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعض
فوق بعض وليس لها حد معين تقف عنده ولا يتجاوز ولا بد في
زمان من فايق قد فاق ابناءها بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب
لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر في عصر
فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتي بكلام عجز عن مثله
زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه في صنعة
من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان
القاضي فلان ضم المعجز الى مثله لا يصيره معجزا واما الاخبار بالغيب
فلوجوه الاول انه جائز كرامة او على سبيل الاتفاق ايضا
عادة كما في المرة والمرتين الا ان يتكرر ذلك الاخبار الى ان
خارقا للعادة فيصير ح معجزا ومراتبه اي مراتب التكرار الى حد
غير مضبوطة بعدد معين فكيف يعلم بلوغ القرآن في الاخبار
مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع ذلك الاخبار متكررا من المنجم
والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا
انه يلزم ح ان لا يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب
من القرآن معجزا فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وسوى

واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول
ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر
كقوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث
لا يحتسب فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن
فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملي لهم ان كيدي متين
وقوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين
اذا اشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتح النون في مؤمنين
موزونا بلا شبهة سيما اي وفي القرآن ما هو الشعر لاسيما اذا
تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير على اوزان بحور الاشعار
الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن
اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية و
...ية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه صدقا مطابقا
للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالصحة وعدمها اذ فيه اللحن
ان هذان لساحران قال عثمان رضي الله عنه حين عرض عليه
المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظي
...فبأي آلاء ربكما تكذبان كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي كقصة موسى
وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واي خلل

رد لقولهم ان محمدا شاعر اي علمناه بتعليم القرآن فانه غير مقفى ولا موزون وليس معناه ما يتوخاه الشعر من التخييلات المرغبة والمنفرة وما ينبغي له وما يصح له الشعر ولا يتأتى له ان اراد قرضه على ما اختبرت طبعه نحوا من اربعين سنة وقوله انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وقوله هل انت الا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت

اعظم من الكلام الغر المفيد الخامس انه نفي عنه الاختلاف حيث قال
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج
بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا
يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه
اي الاختلاف اما في اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ
او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل
فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن المنفوش ومثل فامضوا
الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة
مثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما
تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة
ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان
فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم
ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهور نقصان وكذا الحال في قوله تسع وتسعون
نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا
بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة
الماضي ورفع الرب والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل تستطيع
ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء
الاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى ع

…السادس انه يوجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصايد
…ال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على غلط فضلا
…التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار
…سورة تحدى به كما صرح النظام من قوله فأتوا بسورة من مثله
…هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة
…كون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه
…ال الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن معجز
…على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا يرى انه
…لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه
…ا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين
…مطبقين على ان القرآن معجزة لرسول الله صلى الله عليه وآله دالة على صدقه
…انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى لعلموا
…ذلك من انفسهم (اي عدم القدرة) ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق
…بان العاجزة بالتحدث لخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا
…فان قيل انما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم
…داعية لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته
…وتكاسل دعوته فلا يتصور منهم ترك اظهار ما علموه من انفسهم

قلنا ان كان ذلك اى سلب القدرة عنهم موجبا للتصديق ايجابا ...
امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن ...
وان لم يكن موجبا للتصديق بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا
لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسـ...
واما بغيره فلا يلزمهم باظهار صيرورته حجة عليهم الثالث
انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا يعارضونه
اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدى بل قبل نزو...
فانهم لم يتحدّوا بانشاء مثله بل بالاتيان به فلهم بعد الصرفة الوا...
بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الـ...
والجواب عن الشبهة القادحة فى كون القرآن معجزا بسبب اختلا...
فى وجه اعجازه ان نقول قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل ...
قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع فى آحاد الوجوه فلا اختلاف ...
ولا خفاء فى انه اى مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والا...
عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ...
فى وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف فى وجهه لاختلاف ... فالا...
ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما ...
بعينه يلزم ان لا يكون معجزا جملتها ولا بجملة منها بل ولا واحد ...
لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام فى هذه الامور الاربعة وكـ...

ين من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم
القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما يثبت للكل
احد يثبت للكل من حيث هو كل ولا الجملة من الافراد المتعددة
س مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان
ل قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني نحو هذا الذي
كاه وانا نختار انه معجز ببلاغته واما الشبهة القادحة في ذلك
الجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به من البلغاء
ه ولذلك لم يعارض وعجزهم عن ذلك لقصورهم في صناعة
بلاغة والتميز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت
ازه بعجز اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول
و قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لان التحدي
يكون بما هو على مقدار ما المشتمل على مثل بلاغتها الا بما هو
فيها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف
فيكفينا في اثبات النبوة كون القرآن بجملته او بسورة
ال معجزا وهذا مما لا شبهة به ولذلك قال وليد بن
ره بعد طول مجادلته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه
لقد عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم
ده منها والجواب عن الثانية ان الاحاد لا يعارض

القاطعة يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مرو
بالاحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر الم
لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الاحاد مما لا يلتفت
ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على
ع م ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من ال
وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما البسملة فالخلاف
متحقق بلا شبهة الا انه في كونها آية من كل سورة كما هو الق
الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتبر
هو القول القديم او كونها اية فردة انزلت مرة واحدة لل
بين السور كما اختاره الحنيفة لا في كونها من القرآن في اوا
السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن
الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما ياتي الواحد من اية
آيتين انما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتاخير فيم
وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القر
كله منقول بالتواتر منه ع م فان النبي كان يواظب على ق
على قراءته في صلواته بالجماعات فيما اتى به الواحد كان متيق
من القرآن وطلب البينة والتحليف انما يكون لاجل الترتيب
فلا اشكال هذا كما مضى ونقول ايضا ان الخبر المحفوف با

ين قد يفيد العلم وهو اى العلم بكونه من القرآن هو المدّعى ولا علينا
يثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقراين فلئنا ان نختار ان ما الى
الواحد انما يثبت كونه من القرآن بالاحاد المنضمة الى القراين ثم
دل لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الآية والايتين فان
هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها
آيات والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان
من ما يغلب على اهله فيبلغون فيه الغاية القصوى في الدرجة
ليا فيقفون فيه اى في ذلك الجنس على الحدّ المعتاد الذى
للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حدّ
الصناعة علموا انه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك
تحقق عند القوم معجزة النبيّ ولظنوا انهم لو كانوا من اهل
صنعة التى كانت المعجزة من جنسها او كانوا امتنا هين فيها
هم ان يأتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى عم فانه كان غالبا
هله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة
ملون فيه ان حدّ السحر تخييل وتمويه لما لا ثبوت له حقيقة
رأوا اعصاه انقلب ثعبانا تلقف ما يلقف سحرهم الذى
نوا يأفكونه اى يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل
تخييل من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج من السحر وطوق
البشر

بل هو معجزة من عند الله فآمنوا به واما فرعون فانه لقصوره في
الصناعة يظن انه كبيرهم الذي يعلمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى
فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه ومعلمهم الكامل لا
علموا احياء الموتى وابراء الاكمه وليس حد الصناعة الطب
بل هو من عند الله خذ هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول
ع الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد
السبع بباب الكعبة تحديا لمعارضتها وكتب السير يشهد بذلك
تتبعها فلما اتى النبي عم من جنس ما تناهوا فيه عاجز عن مثله جميع البلغاء
الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر
بنبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم على غيره
لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من اسلم على نوع منه للاسلام
للصغار اى الذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعا
الركيكة التي يضحكه للعقلاء كمعارضة مسيلمة لما سمع بقوله والذاريات
ذرعا والحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا
وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس
والمال والاهل للدمار والهلاك فعلم جواب لما مع الفا
قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم ان ذلك من عند
قطعا سلمنا ان القرآن ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يكون معجزا

بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان يقال
المعجز منه اى من هذا الاخبار ليس مجهولا لما ذكرتم بل هو معلوم
به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة من المعتاد المتعارف فيما
اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب فى القرآن
المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله اذ يكفينا العلم
الاولى به اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة يخرج جواب الشبهتين
الاخريين اما عن الثانية فبان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ
المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذى
لا يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فبان
يكفينا فى اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة
فرضنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا
سلمنا انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون
فيه ما انتفى عنه الاختلاف واما الشبهة المورودة عليه فالجواب
الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتعسّف
اشباع او زيادة او نقصان واذا غير شىء من ذلك خرج
اسلوب القرآن ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصارعه
اتحاد رويّه وما ذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا
تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا يرى ان ما يقع من ذلك
الوزن

فى شعر البلغاء اتفاقا اى بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا
شاعرا ومن قال بغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ
يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه
ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور
هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم
بما يحتاج اليه فى امر الدين اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالث
ان للتكرار فوايد منها زيادة التقرير والمبالغة فى تحقيق المعنى
ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة
الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة ومنها ان القصة
قد تشتمل على امور كثيرة فيذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الا
قصدا وبعضها تبعا ويعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران
فقيل انه غلط من الكاتب ولم يقراوبه فان اباعمرو قرا ان
وزعم ان كاتب المصحف قد غلط فى كتابته بالالف وقيل ا
فى التثنية والاسماء الستة فى الاحوال كلها لغة لقبايل من العرب
نحو قوله ان اباها وابا اباها * قد بلغا فى المجد غايتاها * وعلى هذه
قراءة اهل المدينة والعراق فى هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف
عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اى بلفظ هذا فانه زيد فيه النون
فقط ولم يغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك فى الذين حيث
زيد فيه النون على لفظ الذى وابقى الياء على حالها فى الاحوال

[illegible]

...ث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة
...وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشأن
...مقدر ههنا اي انه واللام ح تكون داخلة في الخبر ولا بأس
...في تدخل خبر المبتدا وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور
...كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام
...وقول عثمان ان فيه لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل
...عليه القصة واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود
...بوجه بعيد جدا مثل ان يظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة
...اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلثة
...المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ما نقل
...احادا فمردود لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل
...وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عم انزل القرآن
...سبعة احرف كلها شاف كاف فلا يكون الاختلاف اللفظي والمعنوي
...الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من
...ت كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن
...الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عنه فان الكلام
...طويل ولو من ابلغ شخص لا يخ عن غث وسمين وركيك ومتين
...فة والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه

عند الاكثر وسبعة اذا رجعتم الى اهليكم وهو احد قولي الشافعي فقد عزم من او تغرر قوله الثاني ومذهب ابي حنيفة وقرى سبعة بالنصب عطفا على محل ثلثة ايام تلك عشرة فذلكة الحساب وفايدتها ان لا تتوهم ان الواو بمعنى او كقولك جالس الحسن...

يتصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها او
اختلاف طوله خال عن امثال اميل الكتاب فيما اخبر عن الغيب
لعدم تبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان
عند غير الله واعلم ان الشبهة الثلثة هي الاشتمال القرآن ع
والرابعة اشتمال على تكرار لافايدة منه وعلى ايضاح الواضح
الخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى
ما مر في تقرير الشبه فتامل والصرفة منقول بان الاعجاز له
على التعيين ولكن ندعيها او كون القرآن معجزا وايا ما كان تحصل
المط اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة
الكلام في ساير المعجزات اي ما سوى القرآن وهي انواع الاول
انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق
القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود و
قالوا قد انشق القمر شقتين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما
وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة النوع الثاني كلام الجماد
قال انس كنا عند رسول الله فاخذ كفا من حصى فسبحن في
حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم يد عمر ثم في يد ع
ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق
عن ابيه الباقر الذي ادرك جمعا من الصحابة منهم ج
انه مرض رسول الله فاتاه جبرئيل ع بطبق فيه رمان وعنب

[illegible marginal note at top]

...العنب والرمان على ذلك الطبق حتى اكل النبي عم منه ولما دعا
... واهل امن له اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روى
انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي
... فصبحهم رسول الله وقال تقاربوا فزحف بعضهم على بعض
... عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهولاء من اهل
... من النار كسترى اياهم عتبة الباب وجدران البيت
... امين ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة
... ابن عمر قال كنا مع النبي عم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له النبي عم
... قال الى اهلي ثم قال له هل لك في خير قال وما هو قال تشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله
... له الاعرابي هل لك من شاهد قال هذه الشجرة فدعاها
... الله وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض الى ... تشهد لها
حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها
... من الاعرابي وكلام الذراع المسمومة مشهور وهو النبي عم قد
... عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت
... لت سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره ...
... عنه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم او بقيتها
النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذيب بالنبوة

قال ابا سعيد الخدري ان راعيا كان يرعى غنماله بالحرة فوثب ذئب
الى شاة فاختطفها فجال الراعي بين الذئب والشاة وانتزعها فاقعى
الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق
الله الى فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الا
باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق
الراعي الشاة وجاء الى النبي ع م فاخبره بذلك فقال صدق ان من
الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريره هذا المعنى بعبارة اخرى
التي ربطها الاعرابي سالته الاطلاق لتوضع خشفها وضمنت الرجوع
فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي
كان يمشي على الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله قالت
فاذا بظبية موثقة عند اعرابي نايم فقالت ادن مني يا رسول
فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في ذلك
الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذا
قالت ان لم افعل ذلك فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها
وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه
وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها
فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهادة
الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روى ان اعرابيا جاء
ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام

فقال جاءه يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة
لكم بينة فقالوا نعم فقال عم يا علي خذ حق الله من الاعرابي
من عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابي
اله النبي عم ثم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من
لباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني
احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصة في كتب
بر كما اومأنا اليها النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها
الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما مرت فانها يشتمل
م الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روى
عباس من انه عم قال لاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك
ل الله ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة
د اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاء ثم قال ارجع فرجع و
الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع
ليه حال حنينه فيدخل تحت حركات الجمادات النوع الخامس
اع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة
ما روى انس من ان امه ارسلت حيسا في تور الى النبي
فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ما شاء الله ان يقرأ
نوا ابتنا ولون عليه حتى شبعوا والتور على حاله

الحيس الخلط ومنه سمي حيسا وهو تمر يخلط بسمن واقط

الحنين الشوق ونوعان

التور اناء يشرب فيه

سرقني

النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال
اتى رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو يبتغى ان يدخل
يده فيه ولم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال
وقال للناس هلموا الى الشراب قال فلقد رايت الماء
ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا
ان عدد الواردين كان ما بين سبعين الى الثمانين النوع
اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث
الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده
ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين
بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره
عن مقتل الحسن والحسين ع وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني
وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي
صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم نقول
كل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر فالقدر
المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة
على وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة المسلك
من مسالك اثبات نبوته ع وقد ارتضاه الجاحظ من
وقد ارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال
الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة

الجاحظ

نها و ذلك انه عليه السلام لم يكذب قط ولا في مهمات الدنيا ولا في مهمات
و لو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره و لم يقدم
على قبيح لا قبل النبوة و لا بعدها و كان في غاية الفصاحة
اوتيت جوامع الكلم و قد تحمل في تبليغ الرسالة
المشقات و صبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على
و بلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال
لم يتغير عما كان عليه من اول عمره الى آخره
يعة و اخلاقه مرضية فلعلك و اخلاقه العظيمة فانه عم
في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى
فلا تذهب نفسك عليهم حسرات و قوله فلعلك باخع نفسك
رهم في غاية السخاء حتى خوطب بقوله ولا تبسطها
ط و كان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى
ن اعرضوا عليه المال و الزوجة و الرياسة حتى يترك دعواه
فت اليهم و كان مع الفقراء و المساكين في غاية التواضع
الاغنياء و ارباب الثروة في غاية الترفع و احجامه
التي فصلت في الكتب الفقهية و اقدامه حيث تحجم الابطال
عليه السلام لم يفر قط من اعدائه و ان عظم الخوف مثل
الاحد و يوم الاحزاب و ذلك يدل على قوة قلبه

وشهامة جنابه ولولا تعلق بعصمة الله اياه من الناس كما وعد
بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف
على قدامه المندرج في المجرورات الداخلة في حيز الاستدلال
وبأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوا
باحواله وما عطف عليه بقوله من امور من تتبعها علم ان كل وا
منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز شخص بمزيد فضل
عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يجتمع
الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه ال
من اعظم الدلائل على نبوته وعلى المقرر نا فلا يرد ما يحكى من
الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في ال
والاخر المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء
المتقدمين عم عن نبوته في التورية والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيئه
مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كذا
وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التورية والانجيل
خاليين عن ذلك واما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبـ
بل على ظهور انسان كامل فلا يجد بكم نفعا او نقول على
تسليم دلالته على النبوة لعله شخص آخر لم يبعث بظهور
فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات نبوته عليه السلام

لكن

المسلك الثالث

في التورية

عطف بن بيس

المسلك الرابع

[..]مات ظهور المعجزة على يده ومنه الوجوه الاخر لتكملة وزيادة
[..]يد المسلك الرابع وارتضاه الامام الرازي انه علم ادعى
[..]قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق
[..]نين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين
[..]بيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات
[..]ود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس
[..]على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى انى
[..]ت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لاتمم مكارم
[..]لاق واكمل الناس في قوتيهم العلمية بالعقايد الحقة
[..]عملية بالاعمال الصالحة ولانور العالم بالايمان والعمل
[..]الح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله
[..]محقت تلك الاديان الزايغة وزالت المقالات
[..]الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار
[..]التنزيه في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا
[..]ك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية و
[..]عالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس
[..]بلا من طبيب يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد
[..]ن علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم

وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبيا و
والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان
ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة
وبينا ان تلك الماهية لا تحصل لاحد كما حصلت
فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن
الانى قال المص وهذا المسلك قريب من مسلك الحك
اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم يحتاجون
مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدار
واعلم ان المنكرين لبعثته علم خاصه قومان احدهما العادحون
في معجزاته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية لدفع معاد
وثانيهما كيهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن
العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اى اليهود و
المنكرون لوجهين الاول ان نبوته يقتضي نسخ
دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية
العملية باتفاق منكم لكن النسخ امر محال لانه اسيد
اما على الجهل او البدا وكلاهما محال على الله تعالى بيانه
انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه علم تعالى مشتملا

...حة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وح لو كان فيه اى فى الحكم المنسوخ
...لا يعلمها اى لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل وان
علمها فعدى رعايتها او لازم اهمالها بلا سبب ثانيا فالبداء
والندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية
مصلحة فى الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ
على مصلحة وان وجب ان يراعى المصالح فى الاحكام
فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح
تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص فى وقت
دون وقت فربما كان المصلحة فى وقت ثبوت الحكم
اشتماله فيه على ما يجب رعايته وفى وقت آخر ارتفاعه
اشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاول
من جهة [illegible] منتسبة الى الثانية فلا يلزم ما ذكروه
من الجهل او البداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم
عليه منا فى نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا
من غير [illegible] اذ ذلك لاقوام آخرين وهذه لنا وكيف ان
المحكوم عليهما اعنى الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ
من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز
النسخ فى الاحكام المتعلقة بافعال واحد الثانى من وجهين

ان موسى علیه السلام نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف
بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وذلك يعني لا يصح نبوة
من يدعى نسخه وهو المط بيانه اى بيان انه نفى نسخ
دينه ~~اوبعدم دوامه او سكت~~ انه قد تواتر منه
قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
وايضا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه مثبت
فى سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام الاحكام
كما يتبادر الى الفهم وايضا فانه اما ان يكون موسى قد
صرح به لتنا التواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظ
التى يتوفر الدواعى الى نقلها واشاعتها سيما من
الاعداء من يدعى نسخ دينه وذلك لانه اقوى
حجة اى لمن يدعيه فيه اى فى جواز نسخه فلا بد ان
يتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا
واما الثالث وهو مسكوتة عنهما فلانه يقتضى ثبوت
دينه مرة واحدة وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق فى
تحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتعزره
اكوان النسخ اما بشريعة عيسى او بشريعة محمد باتفاق
بيننا والجواب منع تواتر ذلك اى دوام السبت من موسى
ولو كان كذلك اى متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد و
احتج

وهو السبت

من الشيوع

موسى

وبينكم

لو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي
على نقله ولا تواترا اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي
لليهود واما الترديد فنختار منه انه صرح بدوامه على ظهور الناسخ
على لسان نبي يأتي من بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا اما لعله
انا قلنا في بعض الطبقات المعركثرتها في التواتر لان اليهود
قتلهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر
بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافنا هم الاشذ منهم
واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا
بعثته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب
عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم
كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده
ودعواه الرسالة المقصد الخامس في عصمة الانبياء علم
اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب
ودل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه
عن الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء
في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز
صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان

المقصد الخامس

الدواعي ... انه اختلقه ... على ... وانما لم ينقل ...

اي تعالى ... على ... اي الكذب عليه ...

خلاف فمنعه الاستاد ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة
المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز تخلف في ...
لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو ...
مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فا...
المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه ...
ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصد...
فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما سائر الذنو...
نعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعا...
اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعد...
ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج ...
عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى
عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته
وجوز الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر تقية عند خوف
الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك
باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ
الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة
للضعف

بعض نسخ

بعض بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا
وكذا هو منقوض بدعوة ابراهيم وموسى على في زمن
... وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر
الكبائر او صغائر فكل منهما اما ان يصدر عمدا او اما
يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل
البعثة او بعد ها اما الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه
الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية
و الاكثر من المانعين على امتناعه سمعا قال القاضي والمحققون
من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة
عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا
مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك
وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح
العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك
عقلا لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم
من القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي
الى عدم الثقة عليهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق
وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة

بالضم
... ود
بالدال
المهملة الجبابرة
ق

واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطأ في
التأويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما
الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه ذهب
الى انه لا يجوز صدور الصغير عنهم الا بطريق السهو
او الخطاء في التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس
من الصغائر الخسيسة كما ستعرفه واما صدور الصغائر
سهوا فهو جائز اتفاقا بين اصحاب اكثر اصحابنا
واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة وهي ما يلحق فاعلها
بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة
كسرقة لقمة او حبة فانه لا يجوز ان يصدر عنهم عن الصغائر
الخسيسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد خالف
فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والاصم و
بشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله
بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال الجمهور
اي اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم
كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي امتناع كبيرة قبل البعثة
ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال
اكثر

قال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب مسئلا
لانه اي صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن
يتبعها وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة
البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطبايع عن متابعتهم
مطلقا سواء كان لم يكن ذنبا لهم اوكان كعهر الامهات
وكونها ذانيات والفجور في الاباء ودناءتهم و
رذالتهم والصغاير الخسية دون غيرها من الصغاير
وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا
ولا سهوا ولا خطاء في التاويل بل هم مبرؤن عنها
سرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو
المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم
معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا
وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر
عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب وانه اي اتباعهم
في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني
لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق

بالاجماع ولقوله تعالى انما ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واللازم بط بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل
بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم
القايم الى يوم القيمة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب
زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام
اجماعا لقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله
الاية وايضا يلزم اذ يدخلوا تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى الا لعنة الله
على الظالمين وتحت قوله تعالى لم تقولون
ما لا تفعلون وتحت قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم فيلزم كونهم معذبين بعذاب جهنم
وملعونين ومذمومين وكل ذلك بط اجماعا الرابع
ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حالا
من عصاة الامة اذ يضاعف لهم اي للانبياء العذاب
على الذنب اذ لا اعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا

لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ... لو كان فيه
الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اى لا يعلم فواتها نسخة
... نسخ ... الجهل اشد العذاب بمقابلة اعظم النعمة
...نعمة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر
...ل لنساء النبى لستن كاحد من النساء من يات منكن
...شة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم
...لنبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق
...اب اضعافا فامضاعفة الخامس ولم ينالوا ايضا
...ه تعا لقوله لا ينال عهدى الظالمين والمذنب ظالم
...واى عهد اعظم من النبوة فان حمل ما فى الآية على عهد
...ة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى
...من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى السادس ولكانوا
...ا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو
...يغوى المخلصين لقوله تعا حكاية عنه على سبيل التصديق
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم
...ط لقوله تعا فى حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا
اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى حق يوسف انه من
عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان

معه لانهم لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا الثامن
قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا
من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا
والا اى وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه
بالطريق الاولى فانهم بذا الكل اخرى من سائر المؤمنين او نقول
لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء
لان ان اكرمكم عند الله اتقيكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع
فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا التاسع انه قسم
الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب
الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان
المذنب ايضا منه لبطل التقسيم فيكونون اى الانبياء والمذنبين
خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الواحد
من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من
آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا يشك في بطلانه
التاسع قوله تع في ابرهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين
انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى
بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال
والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار و

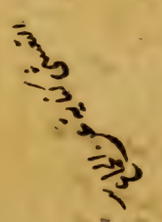
قوله المصطفين وقوله الاخيار مشا ولان جميع الافعال
توك لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين
لا كذا او من الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين
والاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال
الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تع ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى
الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم
راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب
المذكورين اولى فهذه حجج العصمة اورده الامام الرازي
في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المص وانت تعلم ان
دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن
الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب فيما يصدر
عنهم قصدا لا سهوا وبشرط في القصد ان لا يكون منهيا عنه ورد
الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة
مطلقا او مع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد
للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا مغفورة
لمجتنب الكبائر وعليك بالتامل في ساير الدلائل

واحتج المخالف الزاهب الى جواز صدور الكبائر عمدا
بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا بقصص
الانبياء التى نقلت فى القرآن والاحاديث والآثار
وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم فى زمن النبوة
والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا
بالاحاد وجب ردها لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون
من نسبة المعاصى الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام
محل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلايل العصمة وما
مخصصا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك
الاولى او هى صغاير صدرت عنهم سهوا ولا تنفيه اى لا ينافى
كونه من قبيل ترك الاولى او الصغاير الصادرة منهم سهوا تسميته
فى مثل قوله تع ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ولا الاعتب
عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما فى قصة آدم عم يعنى
الامور الثلثة لا ينافى المحلين الاخرين اذ لعل ذلك المذكور من
التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمة عنهم او عندهم الاولى
ان حسنات الابرار سيآت المقربين فلذلك سمى ترك الاولى
منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويسمه

يعترفون بكونه ظلما او ان اي اولان قصدوا به منضما
انفسهم وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار
الاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يغفر عنها زلتها
عن الصغاير عمدا فله زيادة فسحة في الجواب
اراد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون
ورعنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ونفصل ما اجملناه
استدلال المخالف بالقصص المنقولة وصوابنا عنه
لا ممنه اي من ذلك المجمل قصة آدم علم وتفهمهقوا اي تكلموا
افواههم في التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله لم
الى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوى فان العصيان
من الكباير بدليل قوله تعا ومن يعص الله ورسوله فان له
جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله
اتبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولن يكون
به الاعن ذنب لانها الندم على المعصية والعزيمة
ترك العود اليها الثالث مخالفة النهي عن كل الشجرة
ارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع قوله تعا فتكونا من
الظالمين جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها
الظلم ذنب الخامس قوله حكاية عنهما ربنا ظلمنا
انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين

قوله ع وعصى آدم ربه
باكل الشجرة
فغوى فضل
عن المط وخاب
حيث طلب الخلد
باكل الشجرة او عن
المامور به او عن
الرشد حيث
اغتر بقول
العدو وقرئ
فغوى من غوى
الفصيل اذا
اتخم من اللبن
وفي النفي عليه
بالعصيان والغواية

والظلم ذنب كما مرّ آنفا والجواب ان لولا المعزة د
كونه كبيرة السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان
فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال
الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا و
في الجواب كيف يدّعي انه في الجنة ولا امة له حتى كان
نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان حال الاجتباء بالنبوة
الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم
اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة
القصة كانت قبل النبوة وهل الوقيعة اى الطعن
في الانبياء بمثل هذا التمسك الظاهر دفعه الا للعمى
والحيرة في الضلال والجهل المفرط في الغواية وقد
يتمسك في ذنبه اى ذنب آدم بقوله تعالى هو الذي خلقكم
من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حواء
ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير في
جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما
والضمير في له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته
الحواء لما أثقلت اى حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس
في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري
فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت
اخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت



ارت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلي ومثل آدم اتسميته باسمي
قالت نعم ثم انها حكت بما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا كما لنكونن من الشاكرين فلما ولدت اتاها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث
كان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك
والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش
لا لبني آدم كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها
جعلها عربية قرشية من جنسه لا انه خلقها منه واشركاهما بالله
فيهما ابناء سماهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد
والضمير يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير
لآدم وحواء وان صح انه لآدم وزوجته فان الدليل على
في الالوهية ولعله اي لعل الشرك المذكور في الآية
الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع
الى الله بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المتفرع
الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية
ذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قد مر امتناع
عن الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما
اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة
وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد تقال

وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل
عليه جمع الضمير في يشركون ومنه اي ومن ذلك المحمل قصة ابرهيم
عم واظهر ما يوهم الذنب في قصة امران الاول قوله في حق
الكوكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا
الا كان كذبا والجواب ان يقال لا يخفى انه اي هذا الكلام
صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة
اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ نختار
انه لم يعتقد فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك ان تقول
انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا
للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما
تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل الثاني
من الامرين قوله رب ارني كيف تحيي الموتى انه يشعر بالشك في قدرة
الله على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن
عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الآية تصريح بانه طلب
لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم
باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب
عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سأل
عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة
اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين
الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة
عليه

وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث نبيا يحيي
المولى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد
ان يعلم امره وكيف لا يحمل الآية على ما مر والشك في
الله كفر وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا وتمام
به من قصة ابرهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو
سبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير
انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم
وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على
الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم
نظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض
قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه
فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق اي لم يكن مباحا ولا
سبيل الخطاء بل كان قتل عمد عدوان لقوله هذا من
عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها
اذن وانا من الضالين والجواب انه كان قبل النبوة
ايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من اقواله محمول
على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر

اي كسر النفس

عصمته لكونه عظام ... وكذا في ... ولا بعد في ...

قتل عمد اعدوانا ...

بعثوا اما انتم ملقون واظهاره حرام ويكون اذنه ايضا حرا[ما]
والجواب انه اى اظهار السحر لم يكن حراما فانه مما يختلف [فيه]
الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى ع انهم يلقون
سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك
الاذن حراما بل فيه قلة المبالات بسحرهم او اراد اظهار معجز[ته]
في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا يتم ذلك الاظهار في ذلك الالقا[ء]
الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او ارا[د]
القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين نحو فاتوا بسورة من
مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث والقى الالواح
واخذ براس اخيه يجره اليه وهرون كان نبيا فان كان
ذنب استحق به التاديب من موسى فذاك هو المطلوب والا
فايذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر عنه عن موسى والجواب
لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان ليدنيه الى نفسه ليتفحص
منه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هرون ان يعتقد بنو
اسرائيل خلافه اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم
بموسى حتى انهم لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله
وقد اجيب ايضا بان موسى لما راى جزع واضطرا[ب]
لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد
منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبا...

[...]سى عم لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ براس اخيه
[...]لى طريق الايذاء بل بما يفعل الانسان بنفسه من عض يده
[...]فته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزله نفسه لانه
[...]ريكه فيما بينا وله من خيرا وشر قال الامدي لا يخفى
[...]د هذه التاويلات وخروجها عن مذاق العقل
[...]ابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا
[...]ويا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى به خطاء
[...]د يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا فموسى كان كاذبا
[...]ا) اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر
[...]هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر او
اراد عجيبا فان من راى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول
هذا شيء منكر وفعل الخضر عم لما كان بامر الله لم يكن منكرا
[في] الحقيقة ومنه قصة داود عم وهي انه طمع في امراة اوريا
[و] قصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة
[ع]لى الوجه الذي اشتهرت به مختلقة اي مفتراه للحشوية
[و]لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء مدائح العظام
[يع]ني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف
[ج]لالية منها انه ذو الايدي اي القوة واراد القوة في
الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك
الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين

بي العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات
فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى
الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله
فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم
الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق
وسخر له الطير محشورة كل له اواب فترى انه سخر له هذه
الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزناء ومنها انه اوتى
الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما
وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على
ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في
الزوج والمنكوح ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه
جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدايح واذا كان الامر
كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة
في حق داود بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما راوه
مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة في القران
وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس
او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من
نسبته الى الملائكة وعلى هذا يجري قوله تعالى انما فتناه

انما فتناه اختبرناه فى انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته
عليهم فهل تعاقبهم بالعقوبة او لا فلما لم تعاقبهم كان غاية فى الحلم
والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا
لعفو الله عنهم وان تغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له ذلك
اى غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذى اتى به
اولئك المتسورون وح لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملايكة
وحمل النعاج على النسوان وخلط المدحة البليغة باوصاف
الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح
ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها
اهل الحشو ومنه قصة سليمان عليه السلام والتمسك بها من وجهين بل من
وجوه الاول التمسك بقوله اذ عرض عليه بالعشى اى بعد الزوال
الصافنات الجياد الآية فان ظاهره يدل على ان اشتغاله
بالصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روى انه قد فاتت
صلوة العصر الجواب عنه لا دلالة فيه على فوت الصلوة
وانه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت
حب الخير مبالغة فى الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن
لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذاك هو الكمال

ص قوله فغفرنا له ذلك اى ما استغفر عنه ص

وصفها بالصفون والجياد ... بين الوصفين المحمودين ... اذا وقف ... واقفة ... كانت ... واذا جرت كانت ... في جريها

في المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسببه كما يقال سقاه عن ال
اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب
ذكره اي امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لان ر
الخيل في دينهم كان بامره كما في ديننا اذ هو مندوب ا
وقوله طفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها
لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع
الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قال
المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اي بقطع
اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصد
بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤ
وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه فربما فهم منه ضرب الع
واما اذا لم يذكر السيف لم يعلم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى
الشمس ابعد المحملين بل ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس او
في حاله يتعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات وهذا
اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب
في الذكر من لفظ العشي فالمعنى ح انه امر باعدائها
حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها
فلما وصلت اليه اخذ بمسحها لما مر التمسك بقوله تع

فتنا سليمان وقصة انها بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة
اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال وكانت
لها دمع جرتا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها
على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسه وكانت تغدو وتروح اليها
بها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان لعصيانه
الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف اكل معتكفون بذنبك فتب
الله تعالى تخرج الى فلاة وقعد على الرماد وتاب الى الله سبحانه الجواب
هذه الخبيثة التي برؤيتها الحشوية كتاب الله مبرا عنها قال النبي
في تفسير هذا الكلام قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة
كل امرأة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم
من تلك المائة الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به
بله فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان
فالابتلاء المذكور في الآية انما كانت لترك الاستثناء لا
نصبه وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا
على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت
الشياطين ان عاش ولده لم ننفك عن السخرة فعزموا على قتله

فاحبتها

وهو صدر من
من شيطان ولعنه
الى ابيه وان ابا
تمثال يعظم الشيطان لا اعقل
عليه انه حصن بالبحر
اليه اني كنت اما

وصر ان شاء الله

اي قصدت

وعلى سليمان ذلك بخلاف الشيطان سليمان على خطائه حيث لم
يتوكل على ربه الثالث التمثل بما حكى عنه في القرآن وهو
قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد فيكون
ذنبا الجواب انه ليس حسدا بل معجز كل نبي انما كان من جنس
ما يفتخر به اهل زمانه وكان ما افتخر به اهل زمان سليمان هو الملك
اي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك ليكون
مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اي ينتقل من احد الى
فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد ملك الدين الدين الذي
لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا
لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة
وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن
عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم
التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا
لا يمنع من خدمة المولى ومنه قصة يونس عم فانه ذهب مغاضبا
مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب
ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب والجواب
لعل غضبه كان على قوم كفرة بالغوا في العناد والمكابرة

بالعقوبة

ولي فاعترافه بالظلم منهم واستعظام لما صدر
مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت
في قلة الصبر على الشدائد والمحن لتنال افضل
ـنب وليس معناه لاتكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه
ـة نبينا عم والاحتجاج بها من وجوه الاول
ـجدك ضالا فهدى ولاشك ان الضال عاص
ـب انه قبل النبوة او اراد ضالا في امور الدنيا
ـب حمله على ما ذكرنا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى
لمراد به نفي الضلال والغواية في امور الدين بلا شبهة
به التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روى انه عم
ـتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله
ـرب به اليهم وليستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة
ـهم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله افرايتم اللات
لعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى
الشفاعة ترتجى فلما سمع قريش فرحوا وقالوا
ذكر الهتنا فاحسن الذكر فاتاه جبرئيل وقال اتلوت

لن نقدر عليه لن نضيق عليه او لن نقضي عليه بالعقوبة من القدر ويعضده انه قرئ مثقلا

ما ضل صاحبكم اي ما عدل محمد عن الطريق المستقيم والخطاب لقريش وما غوى

على الناس مالم انله عليك فحزن النبي لذلك
شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل الله
وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب
لتقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان
ان الشيطان قرا هذه العبارة المنقولة وخلط صوته
بصوت النبي حتى ظن انه عم قراها والا اي وان لم
من الغاية بل كان النبي قاريا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه
وليس بجائز اجماعا او ايضا ربما كان ما ذكر من العبارة
قرانا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته
للايهام اي لايهامه المشركين ان المراد آلهتهم لو المراد على تقدير
حمل التمني على تمني القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان

الغرانيق

ويكون المعنى ح ان النبي عم اذا تمنى شيا وسوس اليه الشيطان
ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعا ينسخ ذلك ويهديه الى
ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون هذه الرواية
من مفتريات الملاحدة او نقول على تقدير الاول ايضا
هو اي قوله تلك الغرانيق الخ كان من هذا القران واريد بالغرانيق
الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هؤلاء
المستخرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة

وتخفي في نفسك ما الله مبديه وهو نكاحها ان طلقها او واجب طلاقها ... الناس بتعييرهم اياك به والله احق ان تخشاه ان كان فيه ما يخشى والواو للحال

... قصة زيد وزينب الجواب انه اي نكاح زينب
بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء
اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى
اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته
... بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج
فيصير سبب الطعن فيه فقال اي النبي لزيد امسك عليك زوجك
واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب
بقوله وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت
زينب ابنة عمة النبي عم وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها
لزيد شق عليها وعلى والدها فنزل قوله وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا واكرهها وطمعت زينب
بذلك ان يزوجها النبي بعد خلاصها من زيد ولكن النكاح
... على زيد حتى اعنته اي اتعبته فطلقها فتزوجها النبي بامر من
الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي
في تلك القصة وما يقال انه احبها حين رآها فمما يجب
تنزيه النبي عم عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور
اي فعفو

اي اذا قضى الله ورسوله امرا وكذا ... بان عصاء قضاء الله الآية نزل في زينب بنت جحش بنت عمة اميمة بنت عبد المطلب خطبها رسول الله لزيد ...

ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت
زوجها لزيد ابطا والا كان امره بامساكها امرا باطلا
وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال
على الزوج فكن وجب على الزوج تطليقها فالوا
اى فى ميل قلبه اليها وما يفرع عليه ابتلاء الزوج
لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امره صعب
تتفاد له الامو فق وابتلاء النبى بالمبالغة فى عصمته
حذرا عن الخيانة فى الوحى بالاخفاء او التعرض له
من الاعذار الرابع ما كان لنبى ان يكون له اسرى الى
عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذى سوال
فان التحريم اى تحريم الفداء مستفاد من هذه الاية فقد
نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من الله اى انه لولا
تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذكم من الفداء
عفى الله عنك لم اذنت لهم والعفو دل على انما يكون عن الذنب
الجواب انه تلطف فى الخطاب على طريقة قولك ارايت
الله وعفا لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذى سوانه
عنه ثم عاتبه اذ هو بط قطعا واليه اشار بقوله والا فا

العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم
نك عنا بان قلنا ذلك لعتاب انما كان بترك الاولى
يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه ع
ذن جماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة
ك وترك الافضل في امور الحرب قد يعاتب
السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض
رك والوزر هو الذنب وانقاض الظهر يدل على
م والجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفه
قبل النبوة او بتركه الاولى والانقاض محمول على
عظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله ع
ع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي
عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله
عدم استطاعته على تغيير امر الدين فلما اعلى الله شانه
يده ازاله فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا
التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا
السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله
لقد تاب الله على النبي اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب

قوله ووضعنا عنك وزرك عبارة عن ترك التفضل الذي انقض ظهرك الذي على على النقيض وهو صعوبة الرعاية الانبياء

والجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة تاو
لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة معا
احديها متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذ
استعظام لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه
فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى
ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تاخر منه وستغفر
امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه واما ما يقال من ان الم
مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبو
من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضع
فان ذلك انما ياتي في المصادر المتعدية والذنب ليس
منها والاكتفاء بادنى تعلق في اضافة الذنب اليه لا يد
ذوق سليم الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الا
الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله
يعاتب على التاسع قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون
ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال
ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان
في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول

الرسول بلغ الجواب ما مرّ من قصد التثبيت والاستمرار
عن الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يرد لان
سد مع الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك
جواب الشرطية لا يقتضي تحقق الطرفين كما في قولك ان
زيد حجرا كان جمادا او المراد الشرك الخفي ومع الالتفات
الناس بل الى ما سوى الله مكون من قبيل ترك الاولى
المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال
ابن عباس رض نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني
عشر وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤون
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين
جواب شرطية فلم يوصف النبي عم بالشك بل فرض شكه كما
فرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير
الفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته
ومعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فتعرف انه اوتي مثل
اوتي الانبياء السابقة وانت خبير بان هاتين الفائدتين
انما يترتبان على الرجوع ابتداء المذكور في الآية مع الرجوع

الشك

على تقدير الشك قال المص والعلم انا انما طولنا قال الم

واعلم انا اطولنا في مثل هذا ليعلم ان ما نسب

الانبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتعمد

الصغائر لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله سابقا

وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع ومن عمد

الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية او اثباتا

اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا مع قيام الاحتمال

العقلي اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم

منه محال لذاته بلا شبهة وظهور المعجزة بلا شبهة وظهور الم

على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور وعلى هذا

يجب ان يشرح ذلك الى تبعة الامكان ولا يجترا على الابد

باطلاق اللسان المقصد السادس في حقيقة العصمة

المقصد السادس

اعز بيانها عن التصديق بوجود ما لان المباينة الحقيقية

تتوقف على الهلية وهي عندنا على مقتضى اصلنا من استناد

كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي

عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعلم

استعداد القوابل بل ملكة تمنع الفجور هـ وتحصل هذا

ـة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب
عات فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة
لد ويترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر
راعية الى ماينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض
لى ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا اعمدا عند من يجوز تعمدها
ن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون
بتداء حصولها احوالا اى غير راسخة ثم ملكات اى راسخة
لها بالتدريج وقال قوم العصمة تكون هي خاصية في نفس
شخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه
هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اى
تنعا لما استحق المدح بذلك اى بترك الذنب اذ لا مدح
ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار
ضا فالاجماع منعقد على انهم اى الانبياء مكلفون بترك
ـب الذنوب مثابون عليه ولو كان الذنب ممتنعا
هم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب
يه لما عرفت آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى
يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع البشرية والامتياز
الى

رسخ الشيء رسوخا ثبت وكل ثابت راسخ والراسخون في العلم منه صح

يصح

بالوحى لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما صدر عن سائر البـ
المقصد السابع فى عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنا
وجهان الاول ما حكى عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيـ
من وجوه المعصية وهى اربعة اذ فيه غيبة لمن يجعل الله
بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ا
انهم قالوا من نسبة الافساد والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحـ
مع ارادته اعزاز بنى آدم ان يطلع اعداءهم على عيو
واتباع الظن فى مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
علم وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعا
الوجه الثانى ان ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا
ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله تعـ
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس الآية وبدليل ان قوله تعالى و
قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قـ
ما منعك ان تسجد اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول ا
اى قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار
على الله فى خلقهم والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك

المقصد السابع

مما قالوه ظ

يتصور لمن لا يعلمه والله تعالى عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها
وبطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية اظهار مناقب
النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن
وقد علموا ذلك بتعليم الله اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها
بعينه كقراءتهم ذلك من اللوح والجواب عن الحجة الثانية
ان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وقد صح الاستثناء
وتناوله الامر للغلبة اي لتغليب الكثير على القليل واطلاق
الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمين
بالجن على ما قيل فلا يكون ح كونه من الجن في معرض التعليل
منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن
المندرج تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في
معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية
يأباه اي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا يقتضي
المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة
والمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله
يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون

اي فيما يستقبل ولا يستنكفون عن
فعل الاوامر والانتهاء عن المناهي ويسارعون
ما يؤمرون به
ما يؤمرون

والا حصل الغفور رغي التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم
اي فلا يعصونه ويفعلون ما يومرون والجواب اما بعد
ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت عمومها اعيانا
ازمانا ومعاصي حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤون عن جميع
في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذا البحث لا نفيا
اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية وان الظن لا يغني في مثله
التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيا المقصد

العصر الثامن

في تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة
السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماو
فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر
الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو
الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة
الاول قوله تعا واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امر
بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى
وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة
واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان
آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفرق
لا يقال السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم
اذ يجوز ان يكون هذا سجود اي انواع تم لله وكان آدم كالقبلة

لى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون غرضهم في السجود
نه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع
لخدمة لان مثل هذه قضية عرفية تجوز اختلافها باختلاف
زمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز
طيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء
ن هذه الاحتمالات لانا نقول قوله ارايتك هذا الذي
ت على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
ل على انه اسجاد تكرمة وتفضيل وينفي ساير الاحتمالات
لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود
لنا قوله تعا وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم الى قوله قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم
اسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان
ية سيقت لذلك ولقوله قل هل يستوي الذين يعلمون
الذين لا يعلمون الثالث ان للبشر عوايق
العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة
قاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة
ان هذه العوايق ادخل في الاخلاص واشق فيكون
فضل لقوله علم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صاحبها

صاحبها اكثر ثوابا على انها الرابع الانسان ركب تركيبا بين
الملك الذى له عقل بلا شهوه وبين البهيمة التى لها شهوه
بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكه وبطبيعته له حظ من
البهيمه ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهايم
لقوله تعالى اوليك كالانعام بل هم اضل وقوله تعالى ان شر الد
عند الله الاية وذلك يقتضى بطريق قياس احد الجانبين على
الاخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكه احتج
على تفضيل الملائكه بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية ف
الاول الملائكه ارواح مجردة عن علايق المادة وقوا
فليس شىء من اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل
مبداء الفطرة بخلاف السفليات اى النفوس الناطقة الا
فانها فى ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما تحصل لها من
ما تحصل على سبيل التدرج والانتقال من القوة الى الفعل
والتام الكمل من غيره الثانى الروحانيات متعلقه بالهياكل
العلوية الشريفة المبراة عن الفساد وهى الافلاك والك
المدبرة لما فى عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس
الانسانية متعلقه بالاجسام السفلية الكاينة الفاسدة

ملة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد الثالث الروحانيات
اة عن الشهوة والغضب وهما المبداء للشرور والاخلاق
بهيمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها
تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة
انوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة
ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات
على افعال شاقة كالزلازل والسحاب الزلازل توجد
تحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصرفاتها
الآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به
الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال
فالمدبرات امرا لا يلحقها بذلك فتور لان قدرتهم
على تغير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من
جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب
بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم الاحاطتها
كانت في الاعصر الاول وبما سيكون في الازمنة الاتية
بالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية اذ لا حواس
لهم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث
عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة في ابتداء فطرتهم

اللغوب التعب والاعياء صح

استحالة ان يعملوا ... الشيطان صح

لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الن
والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك
مبنى على القواعد الفلسفية التى لا نسلمها
نقول بها على ان النزاع بين المتكلمين فى الافضلية بمعنى كثر
الثواب فتدبر واما الوجوه النقلية فبعضه الاول قو
تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله و لا اعلم الغيب
و لا اقول لكم انى ملك فانه كلام فى معرض التواضع
و نفى التعظيم والترفع والنزول عن هذه الدرجات
فكانه قال لا اثبت لنفسى رتبة فوق مرتبة البشر
كالآلهة والملكية بل ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر
وهو النبوة والجواب لا انه فى معرض التواضع
لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا با
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش
استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيباً له فنزلت لا اقول
عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك
بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بفتح و
ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على ا

قوله لن يستنكف المسيح لن يانف من نكفت الدمع اذا نحيته باصبعك كيلا يرى اثره عليك ان يكون عبدا لله من ان يكون عبدا لم فان عبودية شرف يتباهى به وانما المذلة والاستنكاف في عبودية غيره روي ان وفد نجران قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم لم تعيب صاحبكم قال ومن قالوا عيسى قال واي شيء اقول قالوا تقول انه عبد الله قال انه ليس بعار ان يكون عبد الله قالوا بلى فنزلت ولا الملائكة المقربون عطف على المسيح اي ولا يستنكف الملائكة المقربون ان يكونوا عبيدا لله

...ب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه
...نكفات وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الاية على ان
...اقدر واقوى فاين هذا من الافضلية التي هي اكثرية
...ب الثاني قوله ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا
...ون ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة
...نعا عنه بان المقصود بالمنع قصورهما عن درجة
...ئكة فاكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف فقيلا منه
...قدما عليه والجواب انهما ارادا الملائكة احسن صورة وجميل
...عظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا مثل ذلك مع
...انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله لن
...ستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو
...ح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا افدر على
...هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال ولا من هو دوني
...يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان
...لا يجوز ان يعكس والجواب ان النصارى استعظموا
...مسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى وكونه بلا اب
...خرجوه عن كونه عبد الله وادعوا الالهية والملائكة فوقه فيهما

فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام
لم استنكفا من العبودية ولم يصر ذلك سببا
الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية
التي نحن بصددها في شي‌ء الرابع قوله ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس
المكان اذ لا امكان له ٢ بل قرب الشرف والرتبة
وايضا فجعله اي جعل عدم استكبارهم عن عبادته
دليلا على ما هذا الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم
اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم اذ مثله
او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة
بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر
ح ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة
بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم
وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده
يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم
فبكونهم اقوى واقدر على الافعال لا بكونهم افضل
الخامس ان الملائكة معلم الانبياء قال ٢ علمه شديد
القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك فالمعلم
افضل

ل من المتعلم الجواب انهم مبلغون والمعلم هو الله
سناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس
يكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل
المرسل كالنبي بالنسبة الى امته فيكون الملايكة افضل
ب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد
احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك
رسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملايكة
ذكر الانبياء والمفضول لا يتقدم على سبيل الاطراد الجواب
ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود
الملايكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا
جود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملايكة
في فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اعلى المقصد التاسع في
امات الاولياء وانها جايزة عندنا خلافا فالمن منع
ذا الخوارق واقعة خلافا للاستاد ابي اسحق والحليمي
وغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين
عتزلة تنكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاد ابو اسحق
واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من
المعتزلة

الى لا ... تبقى كالاشياء والاباوات لا اختصاص لها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها وحكموا بانه لا يجوز اعادتها للعبد والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا ايضا ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قاله الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان

لنا اما جوازها فظ على اصولنا وهى ان وجو
مستند الى قدرته الشاملة بجميعها فلا يمتنع شي
على قدرته ولا يجب غرض فى افعاله ولا شك ان ا
امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها مح لذاته
وقوعها فلقصة مريم من حبلت بلا ذكر
الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من
اليابسة وجعل هذه الامور معجزة لزكريا او ا
لعيسى مما لا يقدم عليه منصف وقصة اصف وهى
عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة عين وا
ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا
النبوة وقصة اصحاب الكهف وهى ان الله ابقاهم
سنين وازيدنيا ما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء
وشيء منها اى من هذه الامور الخارقة الواقعة فى تلك
لم تكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى
واحتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر بجوابه ومن
وانكر الكرامة احتج بانها لا يتميز عن المعجزة فلا يكون المعجز
دالا على النبوة ويسند باب اثباتها والجواب
يتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة فى المعجزة وعدمه
ا

عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة المرصد الثاني في

المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اعادة المعدوم

المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام

الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها

واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه في احياء

الطير وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم

شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن ذلك ان يعاد

وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة و

التناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين

البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا

مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون

اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز

الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني لا لذاته ولا للوازمه

والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات

الشيء او لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع لذلك

كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه

وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من وجود المطلق

فلا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص

امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه

وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني

ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا
ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة
خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا
ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن يتلازمان
المبداء والمعاد وكذا الايجاد ان امكانا او وجوبا وامتناعا
لان الاشياء المتوافقة في الماهية تجب اشتراكها في هذه ال
المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في
كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا
ذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود
مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة الى ال
فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع
ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب ال
معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغ
للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا وفيه اي وفي التجويز الثاني اللازم للتجويز
مخالفة لبديهة العقل الحاكم بان الشيء الواحد يستحيل ا
لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر
اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه

وفيه اغناء للحوادث عن المحدث لجواز ان يكون
لذواتها في زمان كونها معدومة واجبة لذواتها
ونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها
في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه
صنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات
الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد
كلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اي كل المعدوم استفاد
الاول الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود
واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك
نية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي يتفاوت
دوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها
نا على السوية ولا يتصور هناك تفاوت بالاهونية
لخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجي الى الاستدلال اخرى اما بالضرورة
لو تخلل العدم بين الشيء ونفسه فانه ممتنع بالضرورة اذ لابد
تخلل من طرفين متغايرين فيكون في الوجود بعد العدم
الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا
يكون المعاد هو المبداء بعينه لان كلا منهما موجود
جود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران
يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه

ويشوا الغرب القادر الذي لا يعجز عما بدا يمكن واعادته الحكيم الذي يجري الافعال على مقتضى حكمة رض

فيقبل الوجود

الجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان
هو موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر
اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل
بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود
الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه
التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى
في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة اما الاستدلال
من وجوه الاول انما يكون المعاد بعينه اذا اعيد بجميع
ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في و
الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون
من حيث انه معاد هف الجواب ان اللازم في اعادة
بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرو
ان زيد الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر
في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان
من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل
شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة ان
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل
الزمان فامر وهمي والتغاير الذي يحكم به في هذا الصور

معاد اصم

وبحسب الزمن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع
البحث لابن سينا مع واحد من تلامذته وكان ذلك التلميذ
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم
بي الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا
غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس المشخصات ولئن سلمنا
ان الوقت داخل في العوارض المشخصة وانه اي المعدوم معاد
بعينه الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا
مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن
في وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول
يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا به فيكون معاد الابتداء
لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله تعالى
قادر على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا
موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد المستأنف
فيلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو
ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد
والمستأنف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض
المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتدأ من مبتدأ

بهت الرجل بالكسر اذا دهش وتحير وبهت بالضم مثله وافصح منهما بهت صحاح

مع التماثل في الحقيقة. فكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء
كانا مبتدائين او معادين او احدهما مبتداء والآخر معاداً او
اختصاص لهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتداء والمعاد بل مع
جار في المبتداءين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتداء بعين
ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المع
بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى مم اذ لا تعا
فلا يتمايز على ان النقض بالمبتداء اذا فرض له مثل كذلك وا
الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الا
يستدعي تميزه حال العدم وانه اى التميز حال العدم مح لان النف
الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فان صحة ذلك الحكم يستدع
اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصح
العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود
تقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الا اتصاف اولى به من غير
الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا حال العدم
اى امرا ثابتا متقررا ظاهر لان بطلان التالي مم وما ذكر
في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع
اى استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج فان صحة العو
صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف
بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حا

لاعادة اعنى زمان الوجود السابق وسوى التميز الحاصل للمعدوم
عدمه وانصافه بصحة العود قبله امر وهمى لا حقيقة له بحسب الخارج
ير الحاصل فى الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى
دم هذا التميز قلنا فبطلانه ح لان مثل هذا التميز
اصل للمعدوم من الصرف كالممتنعات المقصد الثانى
شر الاجساد اجمع اهل الملل والشرايع عن آخرهم على جوازه
وقوعه وانكره الفلاسفة واما الجواز فلان جمع الاجزاء
كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته
ر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بعضها قابلة للجمع
بينها وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة
لتأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله
نه عالم بكل الاجزاء وانها لاى بدن من الابدان قادر
عها وتأليفها لما بينا من عموم علمه بجميع المعلومات وقدرته
جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل
ب الصحة اى صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المط
ما الوقوع فلان الصادق الذى علم صدقه بادلة قاطعة
ابر عنه فى مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار

المقصد الثانى

معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم
فمن رده تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة
فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين وكل ما
الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل انسان
انسانا بحيث صار المأكول اي بعضه اجزاء منه اي من الآكل
اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للمأكول
ثم صارت للآكل اما ان يعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو
لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في ان واحد في شخصين
او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر
فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم
ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر
آخره جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اي الاجزاء الاصلية كانت
للانسان المأكول في الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق
مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت
فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول الثاني
اما لا لغرض وهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى واما لغرض
اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام
وانه منتف اجماعا من العقلاء وببديهة العقل ايضا وكذا

جزء منه ح

بجميع اجزائه فلا يكون معادا ح

١٨٩

القبح وعدم ملاءمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما
الالتذاذ فهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها الا غاية
الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم
الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام
للدفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ بعدمه فهو لا يصلح غرضا
لا معنى له كان يمرض عبده فيلتذ به اي يعود الى عدم
المرض الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح
على ما مر جوابه ولا نم ان الغرض سواما الايلام او الالتذاذ
لعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن
لم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم
بينه ان في دفع الالم لذة واما انها ليست الا سوى دفع
الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان تكون تلك اللذة امرا
يحصل معه اي مع دفع الالم تارة ودونه اخرى والدوران
وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك
في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية
الاخروية كذلك اي دفع الالم ولم لا يجوز ان تكون
اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخا

لم صح

لغة صح

لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيت
وحقيقة تلك الاخروية امراً آخر وجودياً ولا مجال للوجدان
فيها اى في اللذات الاخروية حتى يدرك بها حقيقتها كما ادرك
حقيقة الدنيوية بها على زعمكم تذنيب هل يعدم الله الا
البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم
يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً ولا اثباتاً لعدم الدليل
شيء من الطرفين وما احتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق هلاك
كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال
التأليف الذى به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق
بالدفع عطفاً على زوال يجرى منه مجرى التفسير وقوله كذلك خبر له
اى زوال التأليف والتفريق خروج الشيء عن صفاته المطلوبة
فيكون هلاكاً ومثله يسمى فناء عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى
من عليها فان على الاعدام ايضاً واعلم ان الاقوال الممكنة في
مسئلة المعاد لا يزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني
فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين النفس الناطقة والثاني
ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين

[...]لث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي
[...]اغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزله
[...]ر من متاخري الاماميه وكثير من الصوفيه فانهم قالوا
[...]سان بالحقيقه هو النفس الناطقه وهي المكلف والمطيع
[...]اصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة
[...]س باقيه بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعا حشر الخلائق
[...] لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان
[...]دنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء
[...]لاسفه الطبيعيين والخامس التوقف هذه الاقسام وهو
[...]ل عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج
[...]م عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد
[...]ه ثم فيمكن المعاد ح والمص قرر اولا مذهب
[...]ائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب
[...]ائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث
[...]حكايت مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد
[...]روحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها
[...]اتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها

المقصد الثالث

وشقاوتها هناك بفضايلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس
لا تقبل الفناء اى العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما
فى مباحث النفس وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكا
للبسيط الذى هو النفس حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى و
وقوة اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه مح لان حص
امرين متنافيين لا يكون الا فى محلين متغايرين وهو ينافى البس
وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه
لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك للمو
مع الفناء والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية فنا
منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت
مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة
الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقا
للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك اثبا
تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدن
التى هى صلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر
الجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم يقبل الناطقة الفناء
كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا

امّا الجاهلة اما الحاصلة فتتالم بعد المفارقة ابداً كالكا فر وعندنا
الشعور بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله واغا لم
قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة
علايق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوايب
ية والظنون والاوهام الكاذبة لم يتنبه لنقصانها وفوت
بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقايدها
لة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت
لاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها
لا يبقى جنبة التباس واما العاملة فاما ان يكون لها هيئات
ية الكسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذايل المقتضات
بيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت تلك الهيئات
صلة لها تألمت بها تالما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي
غيبت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء
وصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها
تزول عاقبة الامد بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه
لانها انما حصلت لها للركون الى البدن و جرتها الى حر

اى جرت وكسبت تلك الهيئآت للنفس محبتها الى البدن و...
مما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدريج فيه فينقطع عقوبتها
كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم يكن تلك الهيئات للنفس بل
عاملة برية عن الهيئات الرديه الندت بها اى بوجدان ...
كذلك ابدا مبتهجة باداركها كمالها باقيا بهذا كالمؤمن المتقى
واما النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدر وقلة
بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفا...
اليها لغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم
اى من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان ا...
الكاملة التى اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شئ من الكمالات ...
لها بالقوة فصارت طاهرة من جميع العلائق الجسمانية وتخلص
الى عالم القدس واما النفوس الناطقة التى بقى شئ من كمالاتها
فى الابدان الانسانيه وينتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ
فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فح تبقى مجردة مطهرة
التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنا...
الى الابدان الحيوانيه فينتقل من البدن الانسانى الى بدن حيو...
يناسبه فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبا...

... الى ...

... الى ...

سخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى
وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسايط ويسمى فسخا قالوا
تلك التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليه الاشارة
[illegible]رد من الدركات السبعة في جهنم هذا في المتنازلة واما المتصاعدة
مراتب الى ما هو الكمل منها فقد يتخلص من الابدان كلها الصور [illegible]
في جميع صفاتها كما هي وقد يتعلق ببعض الاجرام السماوية
[illegible]حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء
[illegible]دم النفوس وتجردها وقد ابطلنا هما قال الامام الرازي
القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا
[illegible]معوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة
[illegible]رواح بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات
[illegible]مع بين ما بين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه
[illegible]لى انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية
[illegible]ع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى
[illegible]وحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية
[illegible]يفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم
[illegible]دس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان
[illegible]ة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة

سعادتين هم

اللذات ح

في ان مثل هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون
للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان
عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسائل
المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم
وهذا العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره
بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير
وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده
حيا كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث
انه كيف يخرب هذا العالم الكبير يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام
والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول
في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط
مباحث هذا الباب المقصد الرابع الجنة والنار هل
مخلوقتان ام لا الآن فذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر
المعتمر وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة
كعباد الصيمري وضرار ابن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا
انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم
وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق
به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة لله فكذا النار

النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى صفتهما اعدت
اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجود هما
من تتبع الاحاديث الصحاح وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل
وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة
هما مخلوقين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع
ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا
في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر والاقسام الثلثة
اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام
لطهارتها من الكاينات الفاسدة وهما على الوجه الذي
من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فانه قول بالتناسخ
النفوس تعلقت بابدان موجودة في العناصر
ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطل
بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة
وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فتفرض بينهما خلاء
وانتم تمنعونه وانت خبير بان هذا
لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال

اما ان يكون ... في عالم الافلاك ... او في عالم العناصر

وسائر العنصريات والنار والانسان ... لا بد من ... من المحال فلذا حقق ... الدليل ينفي الجنة والنار

اي لا يتصور في الافلاك لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم عنها

اي لا يقولون بالتناسخ الا عود الارواح الى الابدان

في الحال فقط الجواب لا نم امتناع الخرق على الافلاك و
تكلمنا على ما خلع و لا نم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ
انما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر و لا
ان وجود عالم اخر مح وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده احتج
بوجهين الاول قوله تعالى في وصف الجنة اكلها اي ماكولها دا
قوله كل شيء اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة
جب هلاك اكلها لاندراجه فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن
وصوبط بالاية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الان فكذا ا
الجواب اكلها دائم بدلا اي كلما فني منه شيء جيء ببدله فان د
الكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني و ذلك اي دوام ا
على سبيل البدل لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شيء في
في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم
او نقول انهما اي الجنة والنار تعدمان انا بتمزيق الاجزاء
اعدامهما ثم تعادان لجمعهما و ذلك كاف في هلاكهما فلو نا
دائمتين ذاتاهما كليس صورة في ان الثاني هو قوله تعالى
وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يت

متصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع
حلل الاجسام الجواب المراد انها اى عرضها كعرض السموات
والارض لامتناع ان تكون عرضها عرضهما بعينه لا حال
فناء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصى بمحلين
موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللدفع
اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا
ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله المقصد الخامس
فروع للمعتزلة على اصلهم فى حكم العقل بحسن الافعال
والايجاب على الله والنظر ههنا فى الثواب والعقاب
وامور اخر اوجبوها عليه اما الثواب فاوجبه معتزلة
البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو
الثواب عليها بيانه انها اى تلك التكاليف اما لا لغرض
وعبث قبيح فيستحيل صدوره عنه واما الغرض عايد الى الله
وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر او الى العبد
فى الدنيا وانه الا اى الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوى
فى العبادة عناء وتعب وقطع النفس عن شهواتها
اما فى الاخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا

المقصد الخامس

او نفعه وسوالمط والجواب منع وجوب الغرض وقد مر
كثيرة واما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع
والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة و
ان يعفوا الله عنه بوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب
على الكبائر واخبر به اى بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على
وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه مح
غاية وقوع العقاب فاين وجوبه الذى كلامنا فيه اذ لا
في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذ
لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا مح لانا نقول استحا
ممنوعة كيف وهما من الممكنات التى تشملها قدرته تعالى ال
انه اذا علم المذنب اى المرتكب الكبيرة انه لا يعاقب على ذ
بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا على
وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف
لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجواب
منع تضمنه اى تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والا
اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفا
بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو

البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد
عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي
يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه
معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقرار
على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه ولطف
العفو الناشي من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح
لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان المذنب
لا يعلم له بانه لا يعاقب ولا يظن ذلك ظنا فلا تغرير ولا اغراء
بحث الكبائر قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة
اذا لم يتب عنها مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم
في اثبات ما ادعوه دليل عقلي وهو ان الفاسق يستحق
العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة
لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب
بل الثواب منفعة خالصة عن الشوايب دائمة والجمع
بينهما اي بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا
ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه

لعل المراد عدم جواز العفو عن الشخص الذي ... ان العفو ... ظاهر

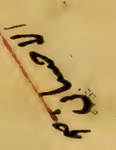
استحقاق الثواب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكو
عذابه مخلدا الجواب منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطا
ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب
على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد
لا نعال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقو
ذلك ح لجواز ان لا يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم
الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخا
مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من انفصالها
مضار الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا
تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد ثبت
فان كلامكم مبني على المحابطة وح جاز ان يتساقط الاستحقاقا
ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة
احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من انه يلزم ح التسوية
الجزاء والتفضل ح لجواز ان يختلفا من وجه آخر او نقول
جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا بمثلها
والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبع مائة من الامثال ويضاعف
الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستعانوا بعد
اقامة ذلك الدليل العقلي من النقل بوجهين الاول بايات تنشد

١٩٢

بالخلود كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في
الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى
جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث
الطويل لم يصدق مثل الآية لانا نقول ان من له حسنات من الايمان
لانم ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض
حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون
القاتل الا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة
ولو تتناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل
وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في ~~المكث الطويل~~
الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلدا و
وقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول الملك بلا شبهة
فيصلح ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان
مع دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك
في الآية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث
الطويل بقرينة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم

[margin:] الجواب ثم ... والطاعات فمن احاطت به خطيئته بل من اذا طرت خطيئته ... لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنة ... كانت خطيئة او بعض ... الا خطيئة ...

مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ الثاني من الوجهين
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
(ولو خرجوا عنها) لكانوا غائبين عنها الجواب عن هذه
وحدنا ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره و
الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهره
يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك
فوجب التاويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن
الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب
عنها وعن ما قبلها من الايات المذكورة في الوجه الاول المعارضة
بالايات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره وقوله ويجزي الذين احسنوا بالحسنى و
هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر
ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي
العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون تلك الايات
عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالايات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى
قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها
فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص
العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المرجئة



المقصد السادس

صب المرجيئة عملا بظواهر من الايات لكنا نخصصها بالعذاب
بجمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق
قصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب
والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب
فضل من الله وعد به فيفي به من غير وجوب لان المخالف في الوعد
نقص تعالى الله عنه واما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب
عدل من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء
ومنه العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا
بل يمدح به عند العقلاء البحث الثاني اجمع المسلمون على
ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء
بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا
او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اي تخليدهم
في النار طائفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول
ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة
فلا بد من فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها
من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب

وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة
الجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التنا
الثاني من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج
عن قضية العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية و
المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي اي الحيوة
بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا ويخلق في الحي قوة لا
معها بنية بالنار مع كونه متاذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم
بها وهو حيوان ماواه النار الثالث منها النار يجب افنائها بالر
قليلا قليلا فينتهي الحال بالاخرة الى عدمها لكونها متناهية و
تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا يبقى الحيوة
فلا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب
عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يعيد
ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحيوة قال الجا
وعبد الله ابن الحسين العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب
انما في حق الكافر المعاند والمقصر واما البالغ في اجتهاده
بالنسبة للاسلام ولم يلح له دلايل الحق فمعذور وعذابه منقطع
وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق
النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب

والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين تبطل ذلك بل نقول
مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار
الرسول الذين قتلوا وحكموا بخلودهم في النار لم يكونوا
هم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود
ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله
ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته و
نقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الحافظ
العنبري البحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي
الكبائر لا يخلد في النار بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
لا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون
اي رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل
بالاجماع او بعد خروجه عن النار وعدم خلوده فيها المقصد السابع
الاحباط بين المعتزلة والخوارج القائلين بالمعصية على استحقاق العقاب
فانه للثواب واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصي
اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية
كبيرة واحدة يحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله

عنها صحة المطلوب

المقصد السابع

طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا
فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الد
على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا احبط
المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة
انه لايجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وا
فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت
الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايما
لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحد
ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الج
وابنه الى رعاية الكثرة في الحبط وزعمان من زادت طا
على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت
على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي ا
زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينق
من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الط
برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الاما
الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او المع
يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه اد

ما بل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساوي بان
ي الزايد وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات
السابقة بقدر المعاصي الطارية من غير ان ينقص من المعاصي
اصلا فان بقي له اي من تلك الطاعات زايد على قدر المعاصي
ب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات
المعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساو
المعاصي الطارية اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين
خر بل العكس ههنا اولى لما مر من ان الحسنة تجزى
امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن
طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح
ا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزايد فيكون الراجح
حبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد
ساويين على الآخر ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق
قاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني
به وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة
غيرها ثم نقول لهم اي للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين
متساويين لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشيء موجودا
ن كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر

فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل ينعدم احدهما
فيبطل الآخر ثم يكتب الآخر عليه فيغلبه وانه بط لانه كان قاصرا
عن الغلبة وقبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها الا
صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر
بالاستحقاق الناشي من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين
بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحد
في المزاج ايضا تذنيب قد اتفق المعتزلة الا الجبائيين
واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يستويا
الطاعات والزلات والا تساقطا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي
بين الثواب والعقاب وبين استحقاقهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما
بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب
وانه مح فعند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على
التعاقب وكلاهما مح لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على
امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز
بلوغ المعاصي اليها وبالعكس والاستحالة من جهة العقل في تساويهما
ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر
انما الاستحالة للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف

من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احديهما ولا يتصور
وع احد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة
بابيتين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط
الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية
يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات
والمعاصي ان يثاب لما مرّ من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة
تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير
التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب
والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا
ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة والنار
بل يكون من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف
كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب
والعقاب كما ترى احدنا يدوم له نعمة من جهة وفرحة من جهة
اخرى ويدوم له المه ولذته كذلك لا يخلص له احدهما في حيوته
الدنيا ولا نم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

المقصد الثاني

المقصد الثامن في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع
منعقد على انه تعالى عفوّ وان عفوه ليس في حق الكافرين
بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة عفوّ عن الصغائر

قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجية عفو عن الصغائر
والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا
انه لعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه
لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم
لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره
جمهورنا وجهان الاول ان العفو عن لا يعذب على الذنوب
مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا تقولون يعني المعتزلة
به اي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق
اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو
كما ذهبنا اليه الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة
التوبة نحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان
الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور
معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما
لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى وقوله ان الله
يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع
وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب
ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة المقصد الـ
في

المقصد التاسع

فاعة محمد صلعم اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له
ولكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم
عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث صحيح ولقوله
استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين
له القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة
ان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له
سقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لالدرء
عقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة
وعام في شفاعة النبي وغيره الجواب انه لا عموم له في الاعيان
ان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم
عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه
يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في قوله
تنفعها راجع الى النفس شيئا ولا تنفعها الثانية وهي نكرة في سياق النفي
تكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي
بعدما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب
عنها اجمالا ان تعالى دلايلكم في نفي الشفاعة لابد ان تكون عامة
في الاشخاص والاوقات ودلايلنا في اثباتها ولابد ان تكون
خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات
والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة

المقصد العاشر

فمذكور في التفسير الكبير المقصد العاشر في التوبة وفيه
الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا
اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد و
الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود ا
اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على
معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة
لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب
الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل الى خفته وطيشه والاخلال
بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود
اليها زيادة تقرير لما ذكرنا اولا وذلك لان النادم على الامر لا يكون
الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض
بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال
فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم
وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم
على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى
اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه
عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه
وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد

اولا وذلك

ن قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل
وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك
وقت فغاية هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا
ي لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد
ونه على تقدير فرض القدرة وتبعتها فيتصور ذلك
العزم من المسلوب ايضا ويؤيده ما قدرناه قول الامدي
بحث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل
احترازا عما اذا زنا ثم جب او كان مشرفا على الموت فان
العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم
تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت
توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا يصح
توبته لانه عاجز عنه وهو بط بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو
مرض مخوف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه
الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا قول المص لم يكن في ذلك
منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به من
توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبر البحث الثاني
حكامها الاول الزاني المجبوب اي الذي زنا ثم جب اذا ندم
الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك
توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم
الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الآخرون

اى مقطوع الذكر

بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والماخذ في مبد
القولين واضح مما ذكرناه آنفا من تلك الاحكام ان قلنا لا يق
ندم المحبوب فمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل يقبل ذلك م
لوجود التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخو
اليه فيكون كالايمان عند البأس وظهور ما يلجئه اليه فانه غير معتبر
اجماعا والترديد الذي ذكره المص في توبة المرض المخيف مناف
نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر الثالث ثم
شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امورا ثلثة اولها رد المظالم
فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلم الخروج عن تلك المظا
وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كا
وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات
عندنا غير واجبة فيها اي في صحة التوبة رد المظالم والخروج
برد المال والاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه
ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الن
آخر قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب [على ذنبه]
عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
الامكان لينقص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى
متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان
فاتى باحديهما دون الاخرى واما ان لا يعاودوا صلا الى ما تا
عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله تعالى
العا

يتوب من حال الى حال قال الآمدي التوبة مامور بها فيكون
عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية
في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية اوجب
التوبة اخرى عنه واما استدامة للندم في جميع الازمنة فلان
اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي
لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل
بالفعل كما في الايمان فان النايم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف
اي باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين قال الآمدي يلزم
من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون
بعد عدم استدامة الندم ومع تذكره تائبا وان يجب عليه
اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال و مهما صحت التوبة
وتذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء
لنا انا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا
يذكرون ما كانوا عليه من الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام
ولا يامرون به فكذا الحال في كل ذنب وقعت التوبة الرابع
من احكام التوبة انهم في التوبة الموقتة مثل الا يذنب سنة وفي التوبة
المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف
مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب
جميعا او لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم
لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر

عنه صح

وفي وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والآن ندم على قبائحه كلها
اشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم
يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجب
فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض
ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية
بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الا
وينفك ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك
والاشاعرة وافقوا صوابا في صحة توبتين الخامس انهم اوجبوا
قبول التوبة على الله تعالى بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة
ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه
يتولى ذلك ويتقبله وليس احد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة
طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها
مامور بها قال تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر
ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايذانا بقبولها
ورفعا للقنوط كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا ييأس سوى من
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا المقصد الحادي عشر احياء
الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر
الفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف

ندمه لقبحه صح

فق عليه الاكثر بعده اى بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا
ر ابن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة و
الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر
ما صدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له
في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيمة عليه اى على العذاب
الذى هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في
انه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه و
ما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت
في حق الموتى فهو هو وبه اى بما ذكر من الآية ذهب ابو الهذيل
العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين
ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسائلة لان
كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب الصالحي من المعتزلة
وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب
على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له
فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الالام
تجمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا

حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر
فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية عن
التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما سواى وما لم
بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية الا الامانة قبل مزار القبور
ثم الاحياء في القبر ثم الامانة فيه ايضا بعد مسئلة منكر ونكير
الاحياء للحشر هذا هو الشايع المستفيض بين اصحاب
قالوا والغرض بذكر الاحياءين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث
ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التي حصلت بسبب انكار
الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين
في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكروا و
بالاحياءين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الا
الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى
وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء
قال بالمسئلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما
حمل الامانة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية
على الامانة الظاهرة وحمل الاحياءين على احياء الدنيا و
الاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد
عليه بان الامانة انما يكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار
النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثر
هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اى على عذاب القبر

والغرض نحو

من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منها
سبيل الاحاد فمنها انه عم مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما
يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول
الاخر فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد
ضمته الارض ضمة اختلف بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة
من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة
الملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذ من اجماع السلف واخبار
مروية عن النبي عم احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبور لذاقوا موتتين والجواب
ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوقون
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل
الدنيا بالموت فلا دلالة للاية على انتفاء موتة اخرى
بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى
فتاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه
قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت
لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال
ان الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد

وقرأ عبيد بن عمير لا يذاقون فيها الموت وقرأ عبد الله لا يذوقون فيها طعم الموت فان قلت كيف استثنيت الموتة الاولى المذوقة قبل دخول الجنة من الموت المنفي ذوقه فيها قلت اريد ان يقال لا يذوقون فيها الموت

نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت لان الجمع
يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكروه من الاية واجبنا عنه معارضة
ما احتججنا به من الايتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر
التي تمسكتم بها اذا لم تكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها
يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها
للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب
ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة
ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في
بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتتت وذرى اجزاؤه
المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم
عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في الجواب
عنها فقالوا اي القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء
والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا ندرك
حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره
عنهم وقال بعضهم ولا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص
بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة
الاخرى يعني بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما من واد واحد
فان ذلك اي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع
عندنا كما مر فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة

بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة
مقدور الله كما سلف تقريره المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به
الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض
المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تاويل عند اكثر الامة
والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها
محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور
المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقفوهم انهم مسؤلون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط
والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي قريب من الحساب وقوله
فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع لؤيد الآية الدالة على
ثبوت الحساب وقوله واما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك بل
ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الاعضاء وقوله
انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله نعني انه نطق
بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله علم لاصحابه وقد قالوا
اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض
وفي الاحاديث طافحة اي ممتلية جدا بذلك الذي ادعيناه كونه
قطعيا بحيث تواتر القدر المشترك ولم للمنصف فيه اشتباه واعلم

يبق

فمن اوتي كتابه فسوف يحاسب حسابا يسيرا سهلا لا يناقش فيه وذهبت

المقصد الثاني عشر

ونضع الموازين بالقسط العدل يوزن بها صحائف الاعمال وقيل وضع الموازين تمثيل لارصاد الحساب السوي والجزاء على حسب الاعمال بالعدل والقسط لانه مصدر وصف به للمبالغة ليوم القيمة لجزاء يوم القيمة او لاهله او فيه كقولك جئت لخمس خلون من الشهر

واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن
وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا
فنفاه تارة اثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه
دون الحكم بوقوعه قالوا اى المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور
وصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف اى حدّه كما ورد به الحديث
وانه على تقدير كونه لذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور
لكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة
وح وجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق البهم
الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم
تعب ولا نصب كما جاء فى الحديث فى صفات الجايزين عليه ان منهم من هو كالبرق
الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه
وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن اخرهم الا ان
من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا لو ايجب حمل ما
فى القران من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت
لا على آلة الوزن الحقيقى وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان
اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر
وايضا قالوا فالوزن للعلم بمقدارها وهو معلوم لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون
قبيحا ينزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد فى الحديث حين سئل النبى عليه السلام كيف توزن
الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هى التى توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلى
مما لا فايدة فيه قد مر مرارا المرصد الثالث فى الاسماء الشرعية المستعملة فى اصول الدين
كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها
وبين الالفاظ المستعملة فى الافعال الفرعية والاحكام من ان الايمان هل يزيد

بان يتم ... لهم ... الجسر ...

قوله ان الوزن ... الميزان ...

المرصد الثالث

ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا وفيه مقاصد

المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق

كما قال الله تعالى حكاية ع اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى مصدق

فيما حدثناك به وقال علم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اى

تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اى يصدق ويعترف به واما في الشرع ومتعلق

ما علم بالضرورة من الاحكام بعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني اتباع الشيخ

ابي الحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاد ووافقهم على ذلك الصالحي وابن

الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا

فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم

وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول

عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال طائفة

هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة وقال قوم انه

اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات

باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة

البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال

السلف وبعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر اى المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة

فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه

الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين

عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو

المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط

اما باللسان وهو اى فعله وهو الكلمتان او غيره اى فعل

أي فعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان الصدق صار ذا امن ان يكون مكذوبا او بجعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف

فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب
والجوارح معا والجارحة اما باللسان وحده او ساير الجوارح اى جميع
فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار وجوه
وجوه الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب
فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان و
اى ومما يدل على محلية القلب للايمان الآيات الدالة على الختم وا
على القلوب وكونها فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الا
عنهم ويؤيده دعاء النبى عم اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله لاسامة
وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب
وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان
الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب
فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبادرت للامة نقله
تغيره بالتوقيف كما تبادر نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر
نظايره بل كان هو بذلك اولى الثانى جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح
فى غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير
وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء على
الثالث انه اى الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا ما ثبت الايمان مع وجود القتال ومنه اى مما يدل
على كونه مقرونا بالعمل الصالح مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفى

اكنة بيان

بضده

لبس فائدة ومن المعلوم ان الشي لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع
عزيه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب
اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه
و قد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق
بان يريد انكم اذا ابيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان
والايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية
اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم
صدقت لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق
المتلفظ به على ذلك التقدير مصدق بحسب اللغة قطعا
التصديق اما معنى هذه اللفظة لدلالتها على معنا ما واياما كان يجب
بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف
انهم لا يعلمون الا اللساني ويؤيده اي يؤيد ان الايمان ليس
اللسان بل فعل القلب قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله
باليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله وقالت الاعراب آمنا الآية
ثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم
المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية
بتواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون
بالكلمتين ممن اتى بهما لا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله
يحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل

او هذه اللفظة

الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان
وتلفظه بالشهادتين و معارضته بنحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا و لكن
قولوا اسلمنا وحله بان يقال لا نزاع في انه اي التصديق الذي
يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه تترتب عليه
احكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور
المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار
باللسان فانه مكشوف بلا ستره فينضبط به الاحكام الدينيه وانما النزاع
فيما بينه وبين الله تعالى اي النزاع في الايمان الحقيقي تترتب
الاحكام الاخرويه ثم نقول لهم يلزمكم ان من صدق بقلبه ومنع بالاقرار
بالكلمتين لمنعه منه مانع من خرس وغيره كخوف من مخالف ان يكون كافرا
خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم و
ما يدل على بطال مذهب الخصم الا القسم الاول اربعة الاول فعل
هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فعل الواجب
هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من
على معنى ذلك الذي امرتم به دين الملة القيمة فعل الواجبات هو الدين
واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما
قبل مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها

ومسلمين الآية يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت
المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئا
من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت
بتقدير المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها
من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب
اتحاد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الاية اشارة الى الاخلاص
يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا
ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات
مؤنث وهو اي جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي
والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذي
به او الذي ذكرناه فيه اي في كونه اشارة الى الاخلاص لتقدير
على اصلها وفي كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجا عنه هذا ما مضى
المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي انما تصح وتثبت
قبيل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان الاية انما
على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على كل شيء
غير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت
الآية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا تخفى لان
الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه
الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المط

ان صح

في اثباته ولوامتنع على منع كونه دينا اذهو في قوة اول المسئلة اعني
كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قضية الاستثناء فانها
تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا ترى
ان الضاحك على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن
الاتحاد اكتا من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة
لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اي لا يضيع
تصديقكم بوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى بيت المقدس ومات
على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم ح تغير اللفظ عن
معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو
اولى من النقل الذي هو مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن
فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يخزى
يوم القيمة لقوله تعالى فيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون وقوله
ولهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه
مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقدير ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته فان هذين القولين معا يدلان على ان قاطع
الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قلنا عدم الاخزاء اي
لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ

ولا يخزى تعريض من الله احزاهم الله من اهل الكفر والفسوق واستحماد الى المؤمنين على انه عصمهم من مثل حالهم يسعى نورهم على الصراط

يوم لا يخزى نصب بيد ظلكم

دل عليه لفظ معه ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال وايضا ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم جاز ايضا ان يكون المؤمن مخزى في يوم القيمة باد خاله في النار وه ان ماله الخروج عنها الرابع نحو قوله علم لا يزنى الزاني حين يزنى مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان مثله الافعال من شان المؤمن كانها ينافي الايمان ولا يجامعه ويجب الحمل على المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان ع معناه اللغوى ثم انها اى الاحاديث على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان معارضة بالاحاديث على انه اى مرتكب الزنا مثلا مؤمن وانه يدخل الجنة حين قال علم لابى ذر لما بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم جملته الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين ن مصدقا كالنايم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف اع قلنا المؤمن من آمن في الحال او في الماضي لا انه حقيقة فيه ن المكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المستقبل بل لان ارع يعطى الحكمى حكم المحقق والالى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد بهم مثله في الاعمال فان النايم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان يكونان مؤمنين ولا تخلص الا بان الحكمى كالمحقق الثاني من صدق جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اي سجوده لها يدل بظاهره

على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان
عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها
على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل يسجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق
لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكفر في الظاهر والثالث
قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على
اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع
الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن
التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك
مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا
ثم نقول في حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق و
يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قيد
ظاهرا وهو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده و
الحقيقة لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان
في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق متعبدا بامر مخصوص
هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه
اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا
المراد بالايمان منا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذي
لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه
ذلك بحجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامع
فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام
لا على ما في الكتاب احتج الاخرون القائلون بان الايمان فعل الطاعات

وبين الله وان صح

طاعات باسرها والقائلون بان الايمان فعل الطاعات بانه مركب من التصديق
ار والعمل جميعا بقوله عليه الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب
ن قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في
الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث
تقدير مضاف والمص لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة
التصديق مع الاقرار المقصد الثاني ان الايمان هل يزيد وينقص

المقصد الثاني

طائفة ونفاه اخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين
بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا
لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته
التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتماله ولو بابعد
ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة
الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم
جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما و
ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين
بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف
ن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا
قلكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض
قلنا لا نم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون
القوة والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي
ان يكون ايمان النبي واحاد الامة سواء وانه بط اجماعا

ولقوله اي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المسا
ولقوله ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق
اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب ا
لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا
اي ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الا
قابلا للزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما الثامن وجهي التفاوت ا
ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي في افراد ما علم مج
به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني افرا
به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخ
وصدق به كان تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الا
ولا شك ان التصديقات التفصيلية يقبل الزيادة فكذا الايمان والنق
كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله ا
اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قو
ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لها بالوجه الاول المقصد الثا

المقصد الثالث

في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في
ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشد الزنار ولبس الغيار بالا
لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قا
جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا ع
بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار ل
لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكونه كافرا

من الله كان في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم
فلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون
بما علم من الدين ضرورة انه علم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا
للاولاد وهو اي الكفر عند كل طائفة معنا بل ما فسر به الايمان كما مر
عندنا مقابل لما فسرناه به ثم من قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو
الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج
وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت
الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلثة
منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل
برسالة رسول الله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات داله
على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على
ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين
الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر كسائر ما يتصف به
من اعماله الصالحة ولا بالايمان لانها معه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق
ويعبر عنها اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان
والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج
واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما يخرج اي وقسم لا يخرج ككشف
العورة والسفه ويسمى بالصغائر ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا
بالفسق بل بالايمان تنزيله اي يزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من
قولي الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يتلوه تذنيب

تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة
محمد عليه السلام او لا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود
والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف
بالقادر المختار وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم
ثم انكارهم للنبوة عليه اما عن عناد فعذابه مخلد اجماعا واما اجتهاد
بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد
عرفت انه مخالف للاجماع من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته
عليه اما مخطئ في اصل من المسائل الاصولية وستتبين في المقصد الخامس
انه ليس بكافر او لا يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين
وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد
وقد اختلف فيه فمن قائل انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلا
علم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قائل انه غير ناج
به فان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم
بدلالة المعجزة على صدق النبي يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات
الله وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور
كلها وان لم يكن له تنقيح الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا في العلم
والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة
وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الكثير
الذين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا

عن اجتهاد صح

كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا المقصد الرابع
في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد
تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب
المخالفين والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن
البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه
الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق
المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله
كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع
للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء
مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله
هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون الى اخر الآية ولسنا متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود
فلا يلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه
الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على
ان من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر
لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور
وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك

لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية
على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني
قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى ومثل تجازي ذلك الجزاء
الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما
يختص بالكافر الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر اي
لم يحج فان الله تعالى غني عن العالمين فقد جعل تارك الحج كافرا قلنا المراد
من جحد وجوبه ولا نسلم في كفره الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى
وهرون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه
يدل انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا نسلم ان الفاسق معذب
لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص
للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى
بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تعالى وهو بما يلزمهم التكذيب
لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل
على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار
للآيات العامة الموعدة بدخولها قلنا لعل ذلك نارا خاصة يعني
ان الضمير في يصليها عايد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوصف بالنوعية
فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس قوله تعالى في
حق من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون
وجه نقول الفاسق ممن خفت موازينه لعله حسناته كون كل من

خفت موازينه فهو مكذب بالآيه المذكورة وكل مكذب كافر قلنا
خفت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج فيمن خفت موازينه
تع يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم
بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصيه فيكون كافرا قلنا
ان كل فاسق كذلك اى مسود الوجه يوم القيمة فان الايه لا تقتضى
بل هى واردة فى بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله تعالى اكفرتم
ايمانكم الثامن انه اى مرتكب الكبيرة من اصحاب المشامه و
تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشامه فدل على ان كل
كان من اصحاب المشامه فهو كافر قلنا معنى ما ذكرتم من معنى الآية
باب ايهام العكس فانها يدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشامه
لا ينعكس كليا كما توهمتموه وايضا ينتقض استدلالكم بهذه الآية
الزانى والسارق المصدقين بما هو من ضروريات الدين فانهما
اصحاب المشامه مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن كفر
ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضى حصر المبتدا فى الخبر
صحيح المطابق للنهاية حصر الخبر فى المبتداء فيصدق ان كل فاسق
قلنا الحصر الذى ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الايه لان
كافر ابتداء كذلك اى فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق فى العرف
طارى على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه
فاسق الكافر العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم

الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله اى ثوابه فلـ
كونه آيسا ممنوع للرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الجادى عشـ
قوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزى اليو
والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار للايا
العامة الموعدة وكل يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكا
مخزى كافر للآية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزى ههنا لايعـ
عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر او نقول المراد به
تقدير عمومه الخزى الكامل فيلزم ح انحصار افراده فى الكا
لا انحصار افراد الخزى مطلقا فيه الثانى عشر قوله تعالى واما من
اوتى كتابه بشماله فيقول ياليتنى لم اوت كتابيه الى قوله انه كا
لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظ بل بشـ
اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس فى ذلك
اليوم اعنى من اوتى كتابه بيمينه ومن اوتى بشماله لا يدل على
القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يوتى
وليس فى نظم التنزيل ما بنا فى ذلك مع ان التخصيص ظاهر اى ان سلمنا
فى القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما
من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله
مصدقون به فلا يندرجون فى قوله انه كان لا يؤمن الثالث
الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى الا

...نة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها
...جا وهم بالآخرة هم كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء
... اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحوا ربنا ظلمنا انفسنا
...ل موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين
...نه ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير
...ظالم الرابع عشر قوله واما الذين فسقوا فماواهم النار
...ية ومأواها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل
...هم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على
... كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على
...مه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه
... قطعا الخامس عشر قوله يتساءلون عن المجرمين ما سلككم
...سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم
...خل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق يدخل النار
...نا قد مر جوابه وهو ان الاية متروك الظاهر والا لزم
...ن كل مجرم مكذبا بالدين فهو بط قطعا السادس عشر قوله
...سيق الذين الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ نعلم منه ان
...نسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب
...ه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم
...ثالث السابع عشر قوله على من ترك الصلوة متعمدا
...د كفر وقوله على من مات ولم يحج فليمت ان شاء نصرانيا

محرم صح

بيوم صح

أن شاء يهوديا 2

قلنا الآحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالف
الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما
ولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لانم عدم الواسطة بين
كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة
فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة احتج من زعم
اى مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقلي وهو قوله عليه السلام
آية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا ائتمن
خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه
نفسه ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الاعا الى المنافق اجماعا وفي
معناه ان من الخصال الثلث اذا صارت معاملة لشخص
كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا يرى ان اخوة
يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم
وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين انفاقا على
العلامة الدالة على شيء قد لا يكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف
المدلول عنها الثاني عقلي وهو ان من اعتقد من العقلاء ان في
حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه
لا عن اعتقاد فكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية
عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة وغير محققة
اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين انه
ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافر
بالاجماع لانهم اى الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون

الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون
[illegible]ته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل
[illegible] لذلك وايضا لو كان كذلك فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة
[illegible] زوجها بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض
[illegible] ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر
[illegible] بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا
[illegible] مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن عطا
[illegible] بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وفاقا وايمانه
[illegible] مختلف فيه اي الامة مجتمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في
[illegible] مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر
[illegible] مؤمن قطعا ولا خلاف فيمن قبله من الامة بل قد اجمع قبله على انه
[illegible] مكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد
[illegible] انحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد الخامس
[illegible] المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء
[illegible] لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول
[illegible] المقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عم في اشياء ضلل
[illegible]هم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان
[illegible] الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل
[illegible] الشافعي رح انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء
[illegible] الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر

ضلل

في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لم يكفر احدا من اهل ال
وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كا
قبل ابي الحسين تجاسروا فكفروا الاصحاب في امور سناتيك تف
فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى ستطلع عليها و
كفر المجسمة مخالفيهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاد ابوا
كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا على ما هو المختار عندنا وهو ا
لا نكفر احدا من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القب
من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا في ج
ونحوها ككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلا
فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا تتوقف
على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطاء فيها ليس قادحا في تلك الحق
لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في
علم ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله علم عرف منهم ذلك اي كونهم
بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع
اعتقادهم بهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعا
عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لا
ان الاعراب الذين جاءوا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين
بانه تعالى عالم بالعلم او بالذات وانه مرئي في الدار الاخرة او
ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها
وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين

لا اصحابه

لا بالذات نخ

بها مما علم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه
نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف بهما اى بالنبوة
بالعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول
موقوف عليها صحة نبوة محمد عليه السلام ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة
من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقودا
قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوى نسبة الماء
والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه
مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضروريا ودلالة
المعجزة على صدق المدعى ضروريا ايضا واذا عرفت هذه الاصول
فى العلم بصدق الرسول ثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها
بينة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها
فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد
الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا بما يحتج به المحق فيها وكل واحد
مما يدعى ان التاويل المطابق اولى لمذهبه فلا يمكن جعلها مما يتوقف
صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان
به بعض اهل القبلة ونتفصى عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول
ت المعتزلة فى امور الاول نفى الصفات لان حقيقة الله تعالى ذات
موصوفة دايما بهذه الصفات الكاملة التى هى العلم والقدرة والحيوة
وغيرها فمنكره اى منكر اتصافه بها جاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله
من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة بجاهله كذلك فانهم على
خلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق

ولجاهل بالله من جميع

للسموات والارض والجهل به من بعض الوجوه لايضر والالزم
تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اى لو كان
الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضا
فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد
فانهم اختلفوا ايضا فيها الخ كما من تلك الامور انكارهم ايجاد الله
العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما
عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخى واتباعه واما على القبيح مطلقا
كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات
للشريك كما هو مذهب المجوس من حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما
على مقدور الاخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الائمة على التضرع
والابتهال الى الله تعالى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرون
لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه و
نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة
فى ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفر والقولهم ان الله
لا يقدر على فعل الشيطان بل كفره الغيره وهو قولهم بتناهى مقدار
الله وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة
وايضا خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضروريات الدين ثم ان سلم
ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم
بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث
قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق

ويجنبهم
اى معاصيهم

مطلقا لعل مراده ان خرق الاجماع

فر قلنا احاد فلا تفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اى المفترى
خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع
الكذب
نه مخلوق بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء
يشاء لم يكن وقد ورد فى الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون
يشاء الله شاء ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع و
بعد ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم
اى ثابت متقرر فى الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى لما نفاه
ال الذين كانوا قبل اى باسم لان ذاته عندهم وجوده يعنى ان نافى
وال يلزمه القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات
عله عندهم فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات
موجودة قديمة من غير استناد الى الفاعل اصلا وهذا اشنع من القول
د الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر
م لا مذهبوا البته والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مر
بيب السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها
ر لانه قال الله تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة
ل التقاء والوصول الى مماسة الشئ وذلك محال فى حقه تعالى
تبين انه فى الاية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته
ن المعتزلين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثامن
الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد
علا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب

الله كان

على الشاهد واذا جاز عدم اسناد فعلنا الينا جاز اسناد الحوادث
الى محدثها اى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل ص
على حاجة افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم نحتج هى فى حدوثها ا
لم يمكن القياس فالقول به يسد باب اثبات صانع العالم وهذا ك
قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى
المذكور اذ قد تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه خمسة لا احتياج فيها ا
هذا القياس الثانى من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله لانه يلز
كونه فاعلا للقبائح فجاز حينئذ اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته
انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة ع
صدق النبى وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده
ووعيده وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من ا
لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظ
المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه مع
انتفاؤه عادة كساير العاديات الى آخر ما مر فى البحث عن كيفية
دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء متعددة
وقد كفروا النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الستة والسبعة
قلنا قد مر جوابه فى بحث العلم و[illegible] فى مباحث الصفات
الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا
لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع فى الوجود مقابل بتعدد

دم المتقدم عند وجود المنافي قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان
وف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انتفت
يتكلم به حروف واصوات اخر فما نسمعه ليس بكلام الله تعالى فقد
لزم الكفر ايضا ولا مفر لكم الآن تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه
عه لكنه حكاية كلام الله تعالى فلا يلزم منا الكفر فنقول نحن مثله فلا
نا ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة بوجوه الاول ان
ه جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يقر
انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا
ر الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه
قد جاء به الشرع على تاويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم
نه عابد لغير الله حقيقة الثالث قد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح
مريم وذلك الكفر الا لانهم جعلوا غير الله الها فيلزم اشتراك هؤلاء
ل لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند
دم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشتركا
ع من تلك الابحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول
القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة
تزكيته والايمان بهم تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى عليهم
عظمهم فيكونون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القرآن على واحد
من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا
الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون في عندهم
لا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض

المجسمة صح

فيه ح

بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يلزم
المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان
بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول
الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من
الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هولاء اى من كفر جماعة
مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم
فلا يلزم كفره الثالث قوله علم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به
احدهما قلنا احاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا او
ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او
فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق
لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلام
وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله
سبحانه او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد علم او
ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية
والى الاشارة بقوله ولنزيد لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس
تحقيقا اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب
والله الموفق لتحقيق الحق المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ليست
من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع
المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة

المرصد الرابع

الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلها اذ قد
العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفايدة المذكورة
صدر الكتاب وفيه مقاصد الاول في وجوب نصب الامام
لا بد من تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة
في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم
احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احترازا عن
الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا
نقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول
اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة
الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي
والمجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده
ويخرج الآمر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول
اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون
بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب
علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ و
وابو الحسين من المعتزلة بل هو عقلا وسمعا معا وقالت الامامية
والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه وتعالى الا
الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع من التغير بالزيادة
والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما قرر
انه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب
الامام اصلا بل هو من الجايزات ثم منهم من فصل فقال بعضهم

[الحواشي:]
شرح المواقف للشريف
ربما ادرج مبحث الامامة في تعريف الكلام ... فالداعي هو البحث العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد ... يتصل بذلك على قانون الاسلام
لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات ... لا سيما فرق الروافض والخوارج ... تفصيلها

كهشام الفوطي واتباعه تجب عند الامن دون الفتنة وقال
قوم كابي بكر الاصم وتابعيه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن
لنا في اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا
وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما تبين من انه لا وجوب على
تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين
الاول انه تواتر اجماع المسلمين في صدر الاول بعد وفات النبي
على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر في خطبته
المشهورة حين وفاته عليه السلام الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين
ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك
بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة
وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله عليه السلام واختلافهم في
لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر الى
زماننا هذا من نصب امام بيان لذلك اي لم يزل الناس على نصب امام
في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه
ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا
استغنى عن نقله بالاجماع فلا توفر للدواعي او نقول كان مستنده من
ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة
العيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام الثاني من الوجهين ان فيه اي
نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب
على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان نصب الامام دفع
الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما

من المعاملات و المناكحات و الجهاد و الحدود و المقاصات و اظهار شعار الشرع
في الاعياد و الجمعات انما هو لمصالح عائدة الى الخلق معاشا و معادا و ذلك المقصود
لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف
الاهواء و تشتت الآراء و ما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك
الى التنازع و التواثب و ربما ادى الى هلاكهم جميعا و يشهد له التجربة و الفتن
القائمة عند موت الولاة الى نصب اخر بحيث لو تمادى لعطلت
المعايش و صار كل واحد مشغولا بحفظ ماله و نفسه تحت قائم سيفه و ذلك
يؤدي الى رفع الدين و هلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور
اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين و اعظم مقاصد الدين
... الايجاب فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة و فيه اضرار ايضا
و انه منفي بقوله عليه السلام لا ضرر و لا ضرار في الاسلام و بيانه اي بيان ان فيه
اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم
عليه فيما يهتدي اليه اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به
العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف و الفتنة و هو اضرار
بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور منه
الكفر و الفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره و فسقه و ان عزل ادى
الى الفتنة اذ يحتاج في عزله الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه
اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه و دفع الضرر الاعظم عند
التعارض واجب احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارضنا بها
دليلنا على وجوبه علينا الاول توقف الناس على مصالحهم الدنيوية و
تعاونهم على اشتغالهم الدينية مما يحث عليه طباعهم و آدابهم

فيما لا يهتدي اليه

فلا حاجة الى نصب من يتحكم عليهم فيما يتعلقون به ويدل عليه اي
ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادي الخ
عن حكم السلطان الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه
يخفى تعذر وصول احاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الذي
عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث ان
شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اهل الناس فاقد
لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره وان لا يقيموه اي وان لم يقيموا الف
فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين المح
فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع
عادة لما ترى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة
ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود
الضارية لا يبقي بعضهم على بعض لا يحافظ في الغالب على سنة
ولا فرض فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس تشوف فهم
تطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث تغنيهم عن يد
السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما
القران وقيل ايضا السيف والسنان يفعل ما لا يفعل البرهان
والجواب عن الثاني لا نم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول
اليه فقط بل ويكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم
ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذر
وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب حينئذ عليه
على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها

المحذور فهو كذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام على الانام عقلا
فيه دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذا كل المضرة المظنونة
يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل
الحكم تجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان
كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل
صريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان لا يقف تحته ان الحايط
الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحايط يسقط فالعقل
صريح يقضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب
وصوابه بل هي لاستفادة الامن الشرع احتج الموجب لنصب الامام
على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية
واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف
الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه
يدعوا الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود
والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله
في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم
المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح
وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه
تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو تم حجة الخوارج على عدم
وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم

ثار الثور الهيجان وثاوره
مثاوره وثوارا وابثثه قاموس

امامة لشخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتهارج شاهدة لذلك نعم ان اختيار الامة نصب اميرا ورئيسا يستقل ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بركة في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك يندفع الفتنة والتخالف واما المفارقون اي المنفصلون منهم فقالوا انما هو اي نصب الامام حال الفتنة يزيد الاذى فتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما في العدل والامن فيجب لنه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام وقالوا انا انه هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اولا يدل على قائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبهة في العقايد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقايع واستنباطا لان اهم مقاصد حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات

اي دفع

المقصد الثاني

معه صح

نصاحه

ات في المعارك كما روي انه عم وقف بعد انهزام المسلمين في الصف
ا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة
دود وضرب الرقاب وقيل لا تشترط في الامامة هذه الصفات
الثلاث لانها لا توجد الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب
ها فيكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها
يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر
يجوز فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق
فلا يصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا
لنساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة
ويحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم
الصفات التي هي هذه الثماني او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع
على الاول اشاره الى ان القول بعدم اشتراط الثلث الاول حملا
اله وما تمسك به فيه مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن
ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه ومهنا صفات اخرى
تراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائيان
الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عم الايمة من قريش ثم ان الصحابة
يعملون هذا الحديث فان ابا بكر استدل به يوم السقيفة على الانصار
نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا
اليقين باشتراط القرشية احتجوا اي المانعون من اشتراطها بقوله
السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون
شيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على سرية او
ناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع

او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام
عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه ال
الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل
لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ
يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة قال الغلاة ويبطل هذه الثلاث
واشتراطها في الامامة ما يدل عن قريب على امامة ابي بكر وكونه اماما حقا
ولا يجب شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والا
لا يجب له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطه الامامية والاسماعيلية
ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة
بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم الناس المعارف الالهية كما
ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لما صلح لذلك ولم تفد
اليقين اذ يجوز خطاؤه فيما علم واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام
كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل
الى امام آخر ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من
الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابرهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب
لا نم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية كبيرة مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح المقصد الثالث فيما يثبت له الامامة فان الشخص
بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر
آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع
تثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة

اي للتعليم

…ما الحجة من الزيدية خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص
…ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه
…ان الامامة نيابة الله والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة
…ثبتت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك اي اختيار
البيعة للامام دليل كنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها اي بتلك النيابة
…سائر الاحكام وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكر
…ثم بل هي علامة لها مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية
…لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم
…انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك
شخصا آخر يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم امارة منصوبة من جهة الله
…ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام اذ يصير بيعتهم حجة
على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا ينتقض بما ذكرتموه بالشاهد والحاكم
- اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه وان
تصرف لهما في المشهود عليه و المحكوم عليه بل ان الشاهد ليس له
تصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي منتصرا فيه بالحكم عليه وللقاضي
حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا الدليل الثالث
…القضاء وكذا الحسبة بالبيعة امر جزئي للخلاف فيه ولا ينعقد
…ه فكيف ينعقد بها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة
…لام عدم انعقاد القضاء او الحسبة بالبيعة للخلاف فيه
…لم لعدم انعقادها بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع
…الحكم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة
…فان الحكم

ان القضاء … شبهها … الناس القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا عنهم فلو نائب الامة ايضا ه [illegible]

وكذا القاضي

يعني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب وعلى التصرف في … الامام فكيف يقدرون

تحصيلاً للمصالح المنوطة به ودرءًا للمفاسد المنو
دونه اى دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة
يؤدى الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على ائمة فى بلد و
او بلاد متعددة وتدعى كل قوم منهم ان الامام الذى اختاره
من غيره فيؤدى ذلك الى الفتنة ويعود نقضه ضررًا وقد
كامر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من
نصبه وقد تعارضا وجب دفع اعظمها الخامس وهو عمدتهم فى اثبات
مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث
ان يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال
وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة
يثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابهما اى جواب الرابع
قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على
الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول
بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى
من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اى على هذا الا
دليل من العقل والسمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل
والعقد كاف فى ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام
اهل الاسلام وذلك لما علمنا ان الصحابة مع صلا

لدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو
ما اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد
لاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن
وف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجماع من في
دينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة
ن علماء امصار الاسلام ومجتهدي الاقطار هذا هذا
ضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد
لاثنين بشهد بينة في عقد الامامة انطوت
عصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب
ب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بشهد بينة
دلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا
لى من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت
خاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك
معقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة
عدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي
جتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد وتفحص
المتقدم فامضى ولو امر الاخر فهو من البغاة فيجب ان
اتل حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان

ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف
لمن وطب عليه الاختيار ولا يجوز العقد للامامين
في صقع اي جانب متضايق الاقطار لاداء الى
الفتنة واختلاف النظام واما في متسعها اي اما
للامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع
تدبيره فهو محل الاجتهاد لو وقع الخلاف فيه وللامة خلع
الامام وعزله لسبب يوجبه مثل ان يوجد فيه ما يوجب اختلال
احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته
لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة
ادنى المضرتين قالت الجارودية من الزيدية الامامة
شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف
داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا
يجب مطاوعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع
الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل
ولذلك ايضا جعلوا الدعوة ~~وهي ان يباين الظلمة~~
طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة
انه لا مقتضى لثبوت الامامة الا امور ثلثة النص والاختيار والدعوة
وهي ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف
وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع
في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان

ان فنفاميما الامامة واتفق اصحابنا والمعتزلة
الخوارج والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار
فى اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة
ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائى
الرابع فى الامام الحق بعد الرسول وهو
عندنا ابو بكر رض وعند الشيعة على عم لنا وجهان الاول
طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة ~~الثالث~~ اما النص
يوجد لما سياتى واما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر
اتفاقا من الامة الثانى الاجماع منعقد على حقية امامة احد
الثلثة ابى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو
على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لان العادة
تقضى بالمنازعة فى مثل ذلك الامر ولان ترك المنازعة مع
الامكان مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام
العصمة وانتم توجبونها فى الامامة وتجعلونها شرط الصحة
لا يقال لا نم الامكان اى امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول
فى غاية الشجاعة والتصلب فى الامور الدينية وفاطمة
مع منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطى رسول
ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روى انه قال لعلى
امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله

على ذلك الحكم خلعهم
اى انخلاع
مع

ابن عمه فلا يختلف عنك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه
قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي
خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير
ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عم الائمة من قريش فلو
كان على امامة علي نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا
ولامكنهم المنازعة ج ما كيف لا وابو بكر عندهم اي عند الشيعة
شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فاني يتصور
امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي يدور على
امور احدها الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر ليس
معصوما اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة علي
والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم وثانيها البيعة لا تصلح
طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما تستند اليها اتفاقا
الجواب ما مر من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة وثالثها علي
افضل الخلائق بعد رسول الله ولا يجوز امامة المفضول مع
الفاضل وسيأتي ذلك تقريرا وجوابا ورابعها نفي اهلية الامامة عن ابي بكر
بوجوه الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين
كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون
هم الظالمون بحصر الظلم الكامل في الكافر وايضا منع ابو بكر فاطمة
ارثها لفدك وهي قرية بخيبر كانت له علم ومات عنها وقد

وقد ادعت فاطمة ان النبي صلى الله عليه وسلم نحلها اياها [illegible]

طمة مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف
بعضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
ل البيت في معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفي عنهم
جس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله
فاطمة بضعة مني واذاه علم معصوم فكذا بضعته فيكون فاطمة
دقة في دعواها الارث لان الكذب عمدا رجس ينافي العصمة
لكن الخطاء فيه قلنا شرايط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر
جمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نم كونه ظالما
هم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم
ر تكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة
لح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الاية في منع الارث قلنا
صها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة
قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد
بيان ترجيحه على الآية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة
ليه ههنا لانه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله
شتباه عنده في سنده وعلم انتفاء دلالته على ما حمله عليه من
لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار
دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث
هم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه

واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي علم انه
قال حين سالته عايشة عن اهل بيته الذي اذهب الله عنهم
الرجس لقد خص الله بهذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم
وعليا والحسن والحسين وجعفر وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا
معصومين بالاتفاق وقوله علم بضعة مني مجاز قطعا
لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي علم قد تقدم ما فيه
ولا يجب ايضا مساواة البعض الجملة في جميع الاحكام فلعل المراد
بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة
انه علم نحلها اي اعطاها فدكا نحلة وهبة وعطية وشهد عليه علي
والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها
رسول الله وكانت حاضنة اولاده فتزوجها من زيد فولدت له اسامة
فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فلان
شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه عند اكثر اهل العلم وايضا
كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب
البينة وهو رجلان او رجل وامرأتان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد
ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى
ان شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة الثامن من الوجوه
الدالة على نفي اهليته للامامة انه لم يولّه النبي علم شيئا من الاعمال
المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجميع كما
في حال حيوته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على

اعطاه الحديث ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل
حيث فيما جاء به في هذه الصورة لانه مومن بها المراد بالصورة
الصورة التي تجلى بها في النوم او صورة الرسل اي ولا بد ان يحكم
الوهم بحقيقة ما ذكره وشاهده من الصورة المرئية في النوم او
بغلطه على العاقل المومن بالرسل الطالب تحقيق ما اتاه الحق
هذه الصورة المثالية او الصورة الكاملة الانسانية من الايات
والاخبار الدالة على تجليات الحق بالصور الحسية والمثالية
ان هذا العاقل مومن بان تلك الصورة المرئية صورة الحق
بالرسل والشرائع المنزلة بالتنزيه الذي يحكم به العقل والتشبيه
الذي يحكم به الوهم واما غير المومن فيحكم على الوهم بالوهم فتتخيل
في الفكري انه قد احال على الله ما اعطاه ذلك التجلي في الرويا
لتوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه اي
اما العاقل الذي لا ايمان له بالرسل والشرائع وهو ما هو العقل
مشوب بالوهم فيحكم على بطلان ما حكم به من اثبات الصور على الله
الوهم الذي هو مشوب بعقله لان العقل اذا تنور بنور الكشف
الايمان يدرك ما هو الامر عليه وعند عدم الايمان بالشرائع لا يخلص
من حكم الوهم فيتخيل ان ما اعطاه التجلي في الرويا من الصورة مستحيل
اعطاه نظره الفكري ذلك فابطل حكم الوهم بتوهمه الفاسد
وهو لا يشعر بذلك لعدم علمه بنفسه واحكامها او من ذلك قوله اجيب
قال تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة
الداعي اذا دعان اذ لا يكون مجيبا الا اذا كان من يدعوه اي ومن
ذلك القبيل المذكور وهو قولنا ان الامر منقسم الى مؤثر ومؤثر فيه قوله

قوله تعالى ادعوني استجب لكم قال تعالى واذا سألك عبادي عني
فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان زاد اذا لا يكون مجيبا
الا اذا كان من يدعوه اي ومن ذلك القبيل المذكور

الخمسة والعشرين المذكورة من
قوله تعالى ولا تجعل مع الله الها آخر
وعن ابن عباس انها المكتوبة
في الواح موسى كان سيئة يعني
المنهي عنه فان المذكورات مأمورات و
مناهي وقرأ الحجازيان
والبصريان سيئة على انه خبر كان
والاسم ضمير كل وذلك اشارة
الى ما نهي عنه خاصة وعلى هذا
قوله عند ربك مكروها بدل من سيئة
او صفة لها محمولة على المعنى
فانها بمعنى سيئا وقد قرئ به
ويجوز ان ينتصب مكروها على
الحال من المستكن في كان او في
الظرف على انه صفة سيئة والمراد
به المبغوض المقابل للمرضي لا ما يقابل

يفقهون [illegible] اذ لا يلقون اذهانهم الى معرفة
الحق والنظر في دلائله من قوله تعالى
ولو شاء الله لجمعهم على الهدى اي ولو
شاء الله جمعهم على الهدى لوفقهم
للايمان حتى يؤمنوا ولكن لم يتعلق به مشيئته فلا
[illegible] الهدى بان ياتيهم باية ملجئة ولكن لم يفعل لخروجه عن
الحكمة والمعتزلة اولوه بانه لو شاء لجمعهم على
قوله تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
من الكفر وهو كما ترى نص على فساد قول المعتزلة
في الدنيا خزي هوان بالجزية والخوف من المؤمنين

قوله تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم
ذلك اشارة الى ما وصف به القوم من المحبة والذلة والعزة
والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة يؤتيه يوفق له من يشاء
ممن يعلم ان له لطفا واسع كثير الفواضل والالطاف عليم بمن هو
من اهلها عقب النهي عن موالاة من يجب معاداتهم بقوله انما وليكم
الله ورسوله والذين آمنوا ومعنى انما وجوب اختصاصهم بالموالاة
فان قلت قد ذكرت جماعة فهلا قيل انما اولياؤكم قلت
اصل الكلام انما وليكم الله فجعلت الولاية لله على طريق الاصالة
ثم نظم في سلك اثباتها له اثباتها لرسول الله والمؤمنين على سبيل
التبع ولو قيل انما اولياؤكم الله ورسوله والذين امنوا لم يكن
في الكلام اصل وتبع وفي قراءة عبد الله انما مولاكم فان قلت
الذين يقيمون ما محله قلت الرفع على البدل من الذين امنوا او على هم
الذين يقيمون او النصب على المدح وفيه تمييز للخلص من الذين امنوا
نفاقا او واطأت قلوبهم السنتهم الا انهم مفرطون في العمل وهم راكعون
الواو فيه للحال اي يعملون ذلك في حال الركوع وهو الخشوع والاخبات
والتواضع لله اذا صلوا واذا زكوا وقيل هو حال من يؤتون
الزكوة بمعنى يؤتونها في حال ركوعهم في الصلوة وانها نزلت في علي كرم
الله وجهه حين سأله سائل وهو راكع في صلوته فطرح له خاتمه كأنه كان
مرجا في خنصره فلم يتكلف لخلعه كثير عمل يفسد بمثله صلوته فان قلت
كيف صح ان يكون لعلي واللفظ لفظ جماعة قلت جيء به على لفظ الجمع
وان كان السبب فيه رجلا واحدا ليرغب الناس في مثل فعله فينالوا مثل
ثوابه ولينبه على ان سجية المؤمنين يجب ان تكون على هذه الغاية
من الحرص على البر والاحسان وتفقد الفقراء حتى ان لزهم
امر

اعاده

انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا لما نهى عن موالاة الكفرة ذكر
من هو حقيق بها وانما قال وليكم ولم يقل اولياؤكم للتنبيه على ان الولاية
لله على الاصالة ولرسوله والمؤمنين على التبع الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة صفة للذين امنوا فانه جرى مجرى الاسم او بدل منه ويجوز رفعه
على المدح وهم راكعون متخشعون فى صلاتهم وزكاتهم وقيل هو
حال مخصوصة بيؤتون اى يؤتون الزكوة فى حال ركوعهم حرصا على الاحسان ومسارعة
اليه وانها نزلت فى على حين سأله سائل وهو راكع فى صلاته فطرح له
خاتمه واستدل به الشيعة على امامته زاعمين ان المراد بالولى المتولى للامور
والمستحق للتصرف فيها والظاهر ما ذكرناه مع ان حمل الجمع على الواحد خلاف
الظاهر وان صح انه نزل فيه فلعله جىء بلفظ الجمع ليرغب الناس فى مثل فعله
فيندرجوا فيه وعلى هذا يكون دليلا على ان الفعل القليل فى الصلوة لا يبطلها
وان صدقة التطوع تسمى زكوة ض

نها في موسم الحج ثم اتبعها باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل مني
لم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة
العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نم انه لم يوله شيئا بل امره على الحج
تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره
بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي فيه وانما اتبعه عليا في تلك السنة
... وجه من المدينة لان العادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولاه
رجل القوم بنفسه او واحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امرة الحج فقولهم
... عن الصلوة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات الصحيحة
متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال
... يصل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف
عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع ابن
... عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عم عن الخروج امر ابا بكر
يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عم بعد ما
... ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا
انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري
باسناده عن انس ابن مالك ان ابا بكر كان يصلي لهم في مرض موته
اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي
عم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف
ثم تبسم يضحك فكدنا نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه

لبصل

(margin, top/right, black): ... من الحجة الاخر الحج ... من الحج ... فانه افضل الاعمال ... انما يصح في ...

(margin, red): اي انقصه / وخلف ابي بكر وافضلهم / وخلف ابي فروة بن ... / النبي صلى الله عليه وسلم ... على عقبيه ...

وظن ان النبي علم خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم
وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر
حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة
انه امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان ابو بكر يصلي بهم قال
عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر
يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابن بكر اي
فهو انما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام
ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك
لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم
وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة
سالته عن ميراثها لا اجد في كتاب الله وسنة رسوله
شيئا ارجعي حتى اسأل الناس فاخبران رسول الله
لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام
ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع
الى حاضر عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل
وانه ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها
قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان
لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا يقبل
توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله
غلط الجلاد او راه في المرة الثالثة من السرقة و
راي

الاحكام

وما ابتنى عليه بناء المذهب على الاحاديث المفتريات

ای الاکثر من العلماء و وقوفه فی مسئلة الجد و رجوعه الی الصحابة
ذلک لانه یدفع من المجتهد البحث عن مدارک الاحکام الرابع من الوجوه
نافیة لصلوحه للامامة عمر مع انه حمیه وناصره وله العهد ای عهد الامامة
ن قبله فقد ذمه حیث شفع علیه عبد الرحمن ابن ابی بکر فی الحطیئة الشاعر
قال ذو بیته سوء و هو خیر من ابیه وانکر عمر علیه ای علی ابی بکر عدم
ل خالد بن الولید حیث قتل مالک ابن نویرة وهو مسلم طمعا فی امراته
کها وکان لذلک تزوج بزوجته من لیلته وضاجعها فاشار علیه عمر بقتله
اصا فقال ابو بکر لا اغمد سیفا شهره الله علی الکفار وقال عمر مخاطبا
لدان ولیت الامر لاقیدنک به وقال عمر فی ذمه ایضا ان بیعة
بکر کانت فلتة وقی الله شرها فمن عاد الی مثلها فاقتلوه قلنا
به الذم الیه من الاکاذیب الباردة فان عمر مع کمال عقله ووفور
مه حتی قیل فی حقه هو اعقل من ان یخدع واورع من ان یخدع وقد
ن امامته بعهد ابی بکر الیه والقدح فی ابی بکر قدح فی امامته کیف
صدور منه ذلک وانکاره قتل خالد ای عدم قتله من نکار المجتهد
صهم فیما ادی الیه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالکا لانه
تد وردّ علی قومه صدقاتهم لما بلغه وفات رسول الله صلعم وخاطب
لدا بانه مات صاحبک فعلم خالد قصده انه لیس صاحبا له فتیقن
دته واما تزوج امراته فلعلها کانت مطلقة قد انقضت
عدتها الا انها کانت محبوسة عنده واما قوله فی بیعة ابی بکر

یعنی ان عمر مع کونه ولیه وناصره قال کانت بیعة ابی بکر فلتة وقی الله شرها فمن عاد الی مثلها فاقتلوه یعنی انها کانت فجاءة

فمعناه ان الاقدام الى مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه
مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدم من عليه احد على انه قد اقدمت عليه
وسلمت وتم الامر بلا فتنة ثم انك خبير بان امثال هذه الوجوه
التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحية للامامة لا تعارض الاجماع على
امامته المستلزم للاجماع على اصلحية للامامة وخامسها اي خامس الامور
التي مدار كلامهم عليها في اثبات امامة علي ادعاء النص على امامة علي
اجمالا او تفصيلا اما اجمالا فقالوا نحن نعلم قطعا يقينا وجود نص جلي
وان لم يبلغنا بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول صلى الله عليه وسلم تقضي باستخلافه
على الامة عند غيبته عنهم في حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة
عند نهوضه للغزوات لا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى
اي متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة باجمعها في الغيبة
الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يعتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم
وايضا شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال انما انا
لكم مثل الوالد لولده وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة ودقايق
ادابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم معاشا ومعادا ومن البين
انه لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي
الجواب انه لما علم النبي علم ان الصحابة يقومون بذلك التعيين
ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه علم لم ينص على
من الاحكام الشرعية بل وكلها الى ارآء المجتهدين الذين هم حماة الدين

ن واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه
وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي
نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره
الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش
كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف
ور ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون
الواحد في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في الدين ما
بذله بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن
قتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج
علیهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احد منهم عند طول
نزاع في امر الامامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين
نا لها ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان
ن الزاعم مباهتا منكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى
نه واما تفصيلا فالكتاب والسنة واما الكتاب فمن وجوه
ول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله
لاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال
لى الا في كذا ومنها اي ومن الامور التي يعمها الاية الامامة
الخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر والجواب
العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال

قوله تعالى اولوا الارحام
اولوا القرابات
اولى بالتوارث
وهو نسخ
للتوارث
بالهجرة والنصرة
في كتاب الله

منه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف
والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة لان المراد
يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحرير انها مطلقة
فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والاكا
باقية على اطلاقها الكتاب قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
والولى اما المتصرف اى الاولى والاحق بالتصرف كولى الامر
والمراة واما المحب والناصر تقليلا للاشتراك فى لفظ الولى
وايضا لم يعهد له فى اللغة معنى الثالث والناصر غير مراد فى هذه
الآية لعموم النصرة والمحبة فى حق كل المؤمنين قال الله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اى بعضهم محب
بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما فى المؤمنين الموصوفين بالصفات
المذكورة فى الآية فهو المتصرف والمتصرف فى الامة هو الامام
وقد اجمع اهل التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله
وهم راكعون على فانه كان فى الصلوة راكعا فسأله سائل
فاعطاه خاتمه فنزلت الآية والاجماع على ان غيره كائنا من كان
غير مراد فتعين انه المراد فيكون الآية نصا فى امامته والجمع
ان المراد هو الناصر والاول نظم الآية على امامته وكونه اولى
بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة فى بطلانه ولا انما
فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلا فى حقه لا ينافى
لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه فى تلك الصفة ولان ذا

...ل الولي في الآية على الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب
...بلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار
لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله
ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب الحمل
...ين فيما على النصرة ايضا لئلا يلزم انخرام الكلام واما السنة فمن وجوه
الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام جمع القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع
بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال
فصعد عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى
هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه اي لفظ المولى
يطلق للمعتِق والمعتَق وابن العم والجار والحليف والناصر
والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مرادة ههنا قطعا
لان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي
لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على السادس ممتنع
لان كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين
بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه

قال ... ويكم الناس مولیکم اي اولى

ولانها اي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها
وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك
اللفظي الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم
بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب
الحديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه
كابن داود السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث
وان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن ورد هذا
بان غيبته لا تنافي صحة الحديث الا ان يروى هكذا اخذ بيد علي
او استحضره وقال وان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته اي اكثرهم
لم يرووا مقدمته الحديث وهي الست اولى بكم انفسكم فلا عليكم
ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى فالمراد بالمولى هو الناصر
بدليل اخر الحديث وهو قوله والاه الى آخره لان مفعل بمعنى
افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى ومأويكم النار
هي مولىكم اي مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى
وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة
في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال
ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو
اولى من كذا دون مولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان
الاولى بالتصرف من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال
دون مولى الرجلين او الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى

وان من صح
اللغة

٢٣١

بين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز
ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس
بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص
والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى باستادنا
ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية
في التدبير والتصرف بل في امر ما ولصحة الاستثناء اذ يجوز ان تعالى
في شيء هو اولى او في نصرته او محبته او التصرف فيه ولصحة التقسيم
في تعالى كون فلان اولى بزيد اما في بصيرته واما في ضبط امواله
واما في تدبيره والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته
من وجوه السنة قوله عم لعلي حين خرج الى غزوة تبوك
واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدي فانه يدل على جميع المنازل الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة
ثابتة لعلي من النبي عم اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح
الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقيام
مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى
في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام
مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون
خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا للنقصة
والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك
القيام مقام موسى كان له بحكم الشركة في النبوة وانتفى ههنا

وتقديره ان المنزلة اسم جنس اضيف الى علم ... الاستثناء ... النبوة ... في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ... [illegible]

بدليل الاستثناء قال الآمدي في الوجه الثامن وجهي الاستدلال بهذا الحديث
هو ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى عم انه كان شريكا
له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفات موسى
لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب
ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عم عملا بالدليل باقي
ما يمكن الجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين
انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد او نقول على تقدير صحته لا عموم
في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي
لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه
على المدينة في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى عم
في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد و
فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر
استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد وفاته
لقصور دلالة اللفظ من استخلافه فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض
التصرفات دون بعضها ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهي
وهو الاستقلال بالنبوة منفرا يعني وان سلمنا تناول اللفظ
لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك
العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين بيانه انه و ان
عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة

ف عن الله تعا وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع المشركة
يسالة كيف والظاهر مزوكراي وان فرض ان الحديث يعم للمنازل
كان عاما مخصوصا لان من منازل هرون كونه اخا نسبيا ونبيا
عام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجيته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا
ن او لم ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ امر
ن بعد وفات موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى عليه لما اعترفتم به
الوجه وقد نفي النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي مسببة
ي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة
عليه سلموا على علي بامرة المؤمنين يكن الهمزة الجواب منع صحة
ث للقاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت
وصيتي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد
لمين وامام المتقين وقايد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه
كوره تعوكس هذه النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي عليه بمعارضة
صوص الدالة على امامة ابي بكر وهي وجوه الاول قوله تعا وعد الله
ين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما
ستخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم
الخطاب للصحابة واقل الجمع ثلثة ووعد الله حق فوجب
ن يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد

على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها الـ
قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام
لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله
من قبل فقد علم النبي علم من هذه الآية انهم لا يتبعونه ابدا
فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة
في حيوته علم ولا علياً لانه لم يتفق له في ايام خلافته قتال الطا
بل طلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من الولاة وا
لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اي ذلك الداعي الذي يجب با
الاجر الحسن وتركه العذاب الشديد احد الخلفاء الثلاثة وبان
ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم
المذكورين بنو حنيفة اصحاب المسيلمة الثالث لو كان
ابي بكر باطلة لما كان ابو بكر معظما ممدوحا عند الله لكن
وافضل الخلق عنده بعد رسول الله وسيرد بل سيرجا
في مسئلة الافضلية الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون
يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم
فيكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة

ولم تعنه الامة عليه كما تزعمون لكانوا شر الامم لكنهم خير امة
يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن
السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر
اقل مراتب الجواز فان قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان
يتمسك به فيما يطلب منه اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذى
يستدلون به على الافضلية كما سيأتى ولا من خبر المنزلة الذى
وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه
احاد تحكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عليه
الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين
بالامر فى مدة ثلثين سنة بعده موصوفون بالخلافة عنه فى امر الدين
واعلاء كلمة الله وان القائلين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون
بانهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة
الثامن انه عليه استخلف ابا بكر فى الصلوة حال مرضه واقتدى به
... ماء له كما مر تقريره فيبقى بعده اماما فيها فكذا فى غيرها
اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال على قدمك رسول الله فى امر
دينا افلا نقدمك فى امر دنيانا تذنيب امامة الائمة
الثلثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة بريدا بما ذكرناه
انما كان لاثبات لامامة ابى بكر واما امامة الائمة الثلثة الباقية

الامر هو

تذنيب

فانت تعلم انها او بعضا منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة
مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الاية وقوله عليه الخلافة
بعدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي الخ وطريقة للعلماء
عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعى في مرضه عثمان ابن عفان
وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر ابن ابي قحافة آخر عهده
من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها
الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السير
فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي حق عثمان وعلي البيعة
فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة
وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن ابن عوف وطلحة وزبير وسعد
بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا
ما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل
من عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات وهو
عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد
ان يستظهر برأي غيره في التعيين فلذلك قال ان اجتمع اثنان
واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان
رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا مع
الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه

لم معه انه عبئته بل وصّى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا
على عثمان وبايعه عبد الرحمن و لما استشهد عثمان اتفق الناس
على بيعة علي المقصد الخامس في افضل الناس بعد رسول الله
هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متأخري
المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي
يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء
نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله
تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم و هو اي الاكرم عند الله هو الا
فضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة وايضا قوله وما لاحد
عنده من نعمة تجزى يصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان
النبي علم ربّى عليا وهي نعمة تجزى واذا لم تحمل عليه تعيّن
ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله علم
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر و عمر امر بالاقتداء فيدخل
الخطاب علي وهو لا يؤمر بالاقتداء بالمفضول او المساوي
فالاقتداء بهما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتي
الثالث قوله علم لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع
قوله علم لابي بكر و عمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين

للمقصد الخامس

والمرسلين الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان
يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العـ
وقوله يابى الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه قوله يابى الله
ورسوله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة
بالصلوة يوم مرضه فقال النبي عم لعبد بن زمعة اخرج
قل لابي بكر يصلي بالناس فخرج ولم يجد على الباب الا عمر في جما
ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا و
عم صوته قال ذلك ثلث مرات السابع قوله عم خير امتي ابو
ثم عمر الثامن قوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذ
ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في
وخليفتي في امتي التاسع قوله عم وقد ذكر عنده ابو بكر اين مثل
كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني
وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول
خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ
ما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك ما اوصى رسول
حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خير
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم اي الشيعة ومن وافقهم فيه

المسلك الاول

افضلية علي مسلكان الاول ما يدل عليه اي على تولية ا
اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة وهي قوله تعالى

تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
الاحتجاج ان قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي علم لان الانسان
يدعو نفسه بل المراد به نفس علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات
بة عند اصل النقل انه علم دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي
نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به
فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة
يكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع
بانه وخلصه النازل عن عرفا منزلة نفسه علم داخلون فيه
علمه صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله علم حين اهدى اليه طاير
مشوي اللهم ايتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فاتى علي واكل
الطائر والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون افضل واكثر ثوابا
واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شي لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل
البعض الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في شي او في بعض
الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شي دون آخر فلا يدل على الافضلية
مطلقا الثالث قوله علم في ذي الثدية يقتله علي خير الخلق وفي
رواية خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب بانه باشر قتله ويكون
غيره من اصحابه خير امته ومن ساير الخلق وهو باطل اجماعا وايضا
مخصوص بالنبي اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان
النبي خيرا منه ويضعف ح عمومه للباقي وقيل الصواب في الجواب
ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لانه قتله اياه كان حرمن خلافة

بعده ثاب الثاني الثالثة الرابع قوله علم اخي و وزيري وخير من اتركه
بعدي يقضي ديني وينجز وعلى علي ابن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة
للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل على ان
خير من يتركه قاضيا لدينه ومنجز الوعد وذلك لان قوله يقضي
ثان لاتركه او حال من مفعول وح فلا يتناول الكل الخامس
قوله علم لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه
منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والنسب
ورعاية الموافقة السادس قوله علم خير من اتركه بعدي علي
اجيب بما مر من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذ
في قضاء الدين انجاز الوعد السابع قوله علم فيه انا سيد العالمين
وعلي سيد العرب قالت عايشة كنت عند النبي اذا اقبل علي و
هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد
العرب فقال الحديث اجيب بان السيادة هي الارتفاع لا الافضلية
وان سلم فهو كالخ لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شي بل في بعض الا
الثامن قوله لفاطمه ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم
اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا واختار منهم بعلك واجيب بانه
لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمه التاسع انه
لما اخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على علو
وافضلية قيل لا دلالة لاتخاذه اخا على افضليته او لعل ذلك
لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة ال
قوله علم بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لا

ويحبه الله ورسوله رجل

اعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله كرارا غير فرار
فاعطاها عليًّا فانه روى انه عليه السلام بعث ابابكر اولا فرجع
منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي علم اين علي
فقيل له ارمد العين فتفل في عينه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل
على تمام وصفه بما لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل ممن علاه
قيل نفي هذا المجموع لا يجب ان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان يكون
بكونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا بل في كونه
كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي عليه السلام
فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بالصالح المؤمنين
علي كما نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي
من بين الصحابة بنصرة النبي علم يدل على انه افضل منهم لان نصرته
افضل العبادات وايضا بداء الله بنفسه ثم بجبرئيل ثم بعلي فدل
على كونه افضل من غيره فقيل دليلكم على ان المراد به علي معارض
عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين
الضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عليه السلام
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم
في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب
فقد ساواه النبي علم بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة
اجماعا فكذا من يساويهم واجيب بانه تشبيه لعلي بكل واحد من تلك
الانبياء ~~المذكورين~~ في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة

لا يلزم ما اصح حيث ان الاصل عليه افضل عليه السلام
فعار الا عطين ... الا افضل ...

فی کل فضیلة لکل واحد منهم والا کان علی افضل من الانبیاء
المذکورین لمشارکته ومساواته لکل منهم فی فضیلة و
واختصاصه بفضیلة الاخرین والاجماع منعقد قبل ظهور
المخالف الثابت علی ان الانبیاء علم افضل من الاولیاء
المسلک الثانی ما یدل علیه لی علی کونه افضل تفضیلا وهو ان
فضیلة المرء علی غیره انما تکون بما له من الکمالات وقد اجتمع
فی علی منها ما تفرق فی الصحابة وهی امور الاول العلم وعلی اعلم الصحابة
لانه کان فی غایة الذکاء والحرص علی التعلم ومحمد علم اعلم الناس واحرصهم
علی ارشاده وکان فی صغره فی حجره وفی کبره ختنا له یدخل علیه کل
وقت وذلک الذی ذکرناه من صفاته وصفات معلمه یقتضی بلوغه فی العلم
کل مبلغ واما ابو بکر فاتصل بخدمته فی کبره وکان یصل الیه فی الیوم
مرة او مرتین ولقوله علم اقضاکم علی والقضاء یحتاج الی
جمیع العلوم فیکون اعلم منهما جمیعا فلا تعارضه نحو افرضکم زید
واقراکم ابی فانهما یدلان علی التفضیل فی علم الفرایض وعلم القراءة فقط
ولقوله تعالی وتعیها اذن واعیة ای حافظة واکثر المفسرین علی
علی ومقام المدح یقتضی الاختصاص لما مدح به ولانه ای علیا
نهی عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه علی ان قوله تعالی
والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین مع قوله
وحمله وفصاله ثلثون شهرا یدل علی ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
ونهاه ایضا عن رجم الحاملة التی اقرت عنده بالزنا وقال ان

لكل سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحدة
من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي الوسادة
لجلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين
اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم
بمنسوخ فلا يتجه عليه اعتراض ابي هاشم بان التورية منسوخة فكيف
يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من اية نزلت في بر
او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا
اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ويؤيده ان اول كلامه مشتمل
على الغرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطرة
السليمة ولان عليا ذكر في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة
والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه
اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع
الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ
تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه
والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي
علم فيه اولا وامر ابا الاسود الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور
وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق

روي ان بنت ابي الاسود الدؤلي قالت له يا ابت ما احسن السماء برفع احسن فقال لها نجومها فقالت لم ارد الاستفهام وانما اردت التعجب فقال ابو الاسود انما ينبغي ان تقولي ما احسن السماء بنصب احسن وقيل انه سمع رجلا يقرأ ان الله بريء من المشركين ورسوله بالجر [illegible] فذكر ذلك لامير المؤمنين فقال امير المؤمنين [illegible]

فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع انه
ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في المأكل والملابس ولم يلتفت
الى الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان
يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في
الصلوة بالخاتم ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله الآية وتصدق ايضا في ليالي
صيامه المنذورة بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه
مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته الحروب ولقاء الابطال
وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة
الثقلين وتواتر وقايعه في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه قد اشتهر
منه حتى نسب الى الدعابة والمزاح وقد قال عم حسن الخلق من الايمان
السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر
بقوة جسمانية لكن بقوة الهية السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا
ومصاهرة وهي مع غير حقي وعباس وان كان عم النبي عم
لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام
الثامن اختصاصه بمصاحبة لفاطمة سيدة نساء العالمين وولادة
كالحسن والحسين ومما سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث
ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين
حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق
و كان معروف الكرخي بواب دار علي ابن موسى الرضا ما
مما لا شبهة في صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد
علي بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا

ل صومنا اخذ عن معروف ولكن كان مستفيضا من روحانيته جميع علم
بلد لكل اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكوره
على وجب ان يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل
على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها الى مرجع الافضلية
التي نحن بصددها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود
الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصره الاسلام
وما اثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم
اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن
عبيد الله والزبير وسعد ابن ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم
الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة
النبي وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع
فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية
بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة
مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام
العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة
من الطرفين بعد تعارضها لا يفيد القطع على ما لا يخفى منصفا لانها
باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا
وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته
قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف

وله ان لا يثيب المطيع و يثيب غيره و ثبوت الامامة وان كان
قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع
بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف
قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا
بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم
في ذلك القول ونفوض ما هو الحق فيه الى الله قال آمدي و قد يراد
بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا
وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم
مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة
يتبين اختصاصها بواحد منهم الا و يمكن بيان مشاركة غيره له فيها
و بتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر
بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضايل لاحتمال ان
يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها
في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا

المقصد السادس

المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه
قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس
بعض احاد الفقهاء و العمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية
العقل وجوزه الاكثرون و قالوا اجعل المفضول رئيسا و مقتدى
فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره
كما فيما نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل

المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده و
على القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو
بالزعامة والرياسة اعرف وبشرايطها اقوم وعلى تحمل اعبايها
اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان
اثار الفتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والاوجب المقصد السابع انه يجب تعظيم
الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم
واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم وقوله والذين
معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا
من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم
عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها
خير القرون قرني ثم الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني
ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من
الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان من تامل سيرهم

المقصد السابع

ان علم منهم ... الفضيلة ... بالرياسة ... علوم الدين ...

محمد اوليا الله

ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في (نصرة)
الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبرائتهم عما ينسب اليهم الم(بطلون)
من المطاعن ومنعه ذلك اي تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم فرأى ذ(لك)
مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة (في)
المطولات مع التقصي عنها فارجع اليها ان اردت الوقوف
عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المع(تزلة)
انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة
جمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام
فيها بتخطية او تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال
بما لا يعني فلا بأس به اذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء
طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم
اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان الشك اكثر
من الترديد بينا في الاعتراف بوقوعها واتفق العمرية اصحاب عمرو بن
عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين
قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون
فسق الجميع من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين
لا بعينه فلا نعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة
ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا علي لانهما اماما فيحرم القتل
والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه

ن هذه التخطيه لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق
الشيعه وكثير من اصحابنا خاتمه المرصد الرابع في الامر بالمعروف
النهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه اخرون والحق انه تابع للمامور به
المنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي
عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفايه لا فرض عين
فاذا اقام به قوم سقط عن الاخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا
ظن كل طايفه انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع
عند المعتزله من الاصول قال الامدي ذهب بعض الروافض الى
انه لا يجب بل يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام
استنابته كما في اقامه الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا
ثم اختلفوا فذهب اهل السنه الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى
وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك
حسنه وقبحه وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر دفع ضرر عن الامر والناهي ولا يندفع عنه الا
بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع
ان القايل قايلان قايل بوجوبه مطلقا وقايل بوجوبه
باستنابه الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجمله والكتاب
لقوله تعالى ولتكن منكم امه يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر والسنه كقوله عليه الصلوه والسلام لتامرن

ولتنهون عن المنكر اوليسلطن الله شرارکم علی خیارکم
فيدعو خيارکم فلا يستجاب لهم واما عدم توقف جوازه على
استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من احاد الصحابة كان
يستقل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة ولا
ولا اذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم
يوجد نكير وكان اجماعا على جوازه ولوجوبه تعبد عليه بان ما
يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي
والمنهي شرطان احدهما ان يظن ان لا يصير موجبا لثوران
فتنته والا لم يجب وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود
بل يستحب حسدا لاظهار الشعاير الاسلام فوجوبه انما هو اذا
جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنته وثانيهما عدم
التجسس والتفتش عن احوال الناس للكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة
السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها
واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام ومن تتبع عورة اخيه تتبع الله
عورته ومن يتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين
والاخرين وقوله من ابتلى بشيء من هذه

من بعده العادة ورث فليستر ما بستر الله فان من ابدى
لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته
عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يستر ما ويكره
اظهارها وجعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول
الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية
والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد
واله وصحبه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم
الدين تذييل للكتاب في ذكر الفرق
التي اشار اليها الرسول بقوله ستفترق امتي ثلاثا وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان
ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الامدي كان
المسلمون عند وفاة النبي على عقيدة واحدة وطريقة واحدة
الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشا الخلاف
فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا يوجب ايمانا ولا كفرا و
كان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع
القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ايتوني
بقرطاس اكتب لكم لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلب
عليه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي

سيفترق

اللغط الصوت

قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع وكاختلافهم بعد ذلك
فى التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع
لقوله عم جهزوا جيش اسامة لعن الله من يخلف عنه
وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله فى مرضه
وكاختلافهم بعد ذلك فى موته حتى قال عمر من قال ان
محمدا قد مات علوته بسيفى وانما رفع الى السماء كما رفع
عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فقد مات
ومن كان يعبد اله محمد فانه حى لا يموت وتلا قوله وما محمد
الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى
قوله وقال عمر كانى ما سمعت هذه الاية الا الآن وكاختلافهم
بعد ذلك فى دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى
سمعوا ما روى عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون
وكاختلافهم فى الامامة وثبوت الارث عن النبى كما مر و
قتال مانعى الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال النبى
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا
عصموا منى دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها
ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعونى عقالا
مما ادوه الى النبى لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك فى تنصيص
ابى بكر على عمر فى الخلافة ثم فى امر الشورى حتى استقر الامر على
عثمان

ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة
الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم
في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات
الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج
ويتزايد في شأنها الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان
الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء
الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق
اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا
عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة و
الشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية

الاولى الفرقة المعتزلة

الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطا الغزال اعتزل عن مجلس
الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل قال يا امام الدين ظهر في زماننا
جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى
يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع
مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل
ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق
ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر
على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن

فتفكر الحسن

ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح
والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا
لاقراره بالشهادتين ولوجود ساير اعمال الخير فيه فاذا مات
بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة
وفريق في السعير لكن يخفف عليه يكون دركته فوق دركات الكفار
فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك يسمى هو واصحابه معتزلة

القدرية

ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم
القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى
باسم القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه
فنقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافي ايضا اذا بالغ في نفيه
لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله
عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشابهتهم للمجوس فيما
اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خالق الشر ويسر انكره
والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون
العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله
سبحانه ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله
في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة
لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا
انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح

بنفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح للعباده
ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل عما هو واجب عليه اصلا وجعلوا
هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذات الله
احترازا عن قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة
جميعا بان القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات واصفة وبنفي
الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث
مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار
وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة
في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد
اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم
بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي
الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا
كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه
عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات
القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا
بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة
الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله
وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا
ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي
وقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا

بعينه؟

على بافة بقلة لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمرية مثلهم اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين فى قضيتى عثمان وعلى وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث ومعروفا بالزهد تابع واصل ابن عطاء فى القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم الفسق الهذيلية اصحاب ابى الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله ومنها قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان فقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف فى الاخرة وان اهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دايم وسكون ويجمع فى ذلك السكون اللذات لاهل والالام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه الزم فى مسيئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا اخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهى الى اخر بل يصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه فى الحركة لا يلزمه فى السكون ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمى الاخرة وقيل انه قدرى الاولى جهمى الاخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته حى بحيوة هى ذاته واخذ وانما اخذ الفعل من الفلاسفة الذين يعتقدون انه ٢ واحد من جميع ٥ جهاته لا تعدد فيه اصلا بل يجمع

العمرية

الهذيلية

طريقتهم ٦

الجنة ٤

الهذيل ٣

بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا
هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه
المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن
وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين
الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد
قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير
لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتامل
وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا يقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد
من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله هم معصومون
لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر
الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائة
ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام

النظامية اصحاب ابراهيم
بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب
الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل
بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الاخرة
او ينقص من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية
تنزيهه تعالى عن الشرور والقبايح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في
ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله
انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه امر به وقالوا
الانسان هو الروح والبدن آلتها وقد اخذ النظام من الفلاسفة

عمل ح

الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف
سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن
والسمسم وقالوا للاعراض كالالوان والطعوم والروايح وغيرها
اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض
اجسام واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من
الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام
الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما
حصول الصورة في العقل العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو
مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق
اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا
وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده
الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتاخر في الكمون والظهور
وهذه المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة القايلين بالخلط
الكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخبار
بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام
بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا
التواتر اي الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس
شيء منهما بحجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص
على الامام وثبوته اي ثبوت النص من النبي على علي لكنه كتمه
وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة

سبعين درهما واربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي
يفسق الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا
وزادوا عليهم ان لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان
قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما
قدر على الآخر فتعلق العلم والاخبار من الله على احد الطرفين لا يمنع
مقدورية الآخر للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف
قالوا ان الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف الصبيان و
المجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفرين بن
بشر بن حريث وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم لا بن
المبشر ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس
والاجماع من الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد
النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية
بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي
احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم
والروائح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يصح اي يجوز
ان تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها
من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية و
الجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب
الطفل

الاسوارية

الاسكافية

الجعفرية

متابعة

ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب
ان يقال ولو عذب لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب
وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على ان يظلم ولو ظلم لكان
عادلا المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار مد الله لعنه و
هو من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه
وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب ويظلم
ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا ويجوز ان
يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة قال والناس قادرون على مثل
القران واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ
في حدوث القران وكفر القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان
كافر لا يوارث اي لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال
والرؤية كافر ايضا الهشامية وهو هشام بن عمرو الفوطي
الذي كان مبالغا في القدر اكثر من مبالغة ساير المعتزلة قالوا لا يطلق
اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا
ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت
عليهم بوكيل ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه منقول مع
انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا
الاعراض لا تدل على الله ولا رسوله اي هي لا تدل على كونه تعالى
خالقا لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو

المزدارية

الهشامية

هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى
لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال
وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل فيلزم منه
الطعن في امامة ابي بكر اذ كان بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل
طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما الآن
ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوة في آخرها وقد
افتتحها اولا بشرطها فاول صلاته معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع
الصالحية اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع
اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تعالى حيا وجوزوا
خلو الجوهر عن الاعراض كلها الحابطية هو احمد بن حابط نسب اتباعه الى ابيه
وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح
والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك
والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه
ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار و
انما سمي المسيح لانه ذرع في الاجسام واحدثها قال الآمدي وهؤلاء
كفار مشركون الحدثية وهو فضل الحدثي ومذهبهم مذهب الحابطية
الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله تعالى
ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم

الصالحية

الحابطية

اي ظهر آثار قدرته وانار تصويره ملك وكذا يمكن

الحدثية

عند ظهور السلطان من الآثار ... ووسائط الملك ... في ... لو ...

معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه وثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرّهم في دار النعم التي ابتلاهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار وبعضهم اطاعه في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صورة مختلفة كصورة الانسان وساير الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والالام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوب وهذا عين القول بالتناسخ المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة او اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناؤها عند معمر من الاعراض فكيف تقول انها من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او تولدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما

المعمرية
شيأ
اما
الثمامية

الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح
عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى
والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا
وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل ومن
لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان
غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا
به ما تقوله الفلاسفة من الايجاب يلزمه قدم العالم وكان ثمامة في
زمان المامون وله عنده منزلة الخياطية اصحاب ابى الحسين

الخياطية

ابن ابى عمرو الخياط قالوا بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد
وتسمية المعدوم شيئا اى ثابتا متقررا في حال العدم وجوهرا وعرضا
اى الذات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم
وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي ارادته تعالى
في افعال نفسه الخلق اى كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر
بها وكونه سميعا بصيرا او معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره
معناه انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء

الجاحظية

في ايام معتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروّج كثيرا من مقالاتهم
بعبارته اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية والارادة في
الشاهد اى في الواحد منا لهى اى ارادته لفعله عدم السهو اى كونه عالما به غير
ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اى ميل النفس اليه وقالوا
ان الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة

اما صر

٤ الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية
على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب اهلها لا ان الله يدخلها اي
يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة

الكعبية

رجلا وتارة امراة الكعبية هو ابو قاسم محمد الكعبي كان من معتزلة
بغداد تلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه
تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه
آمر ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية

الجبائية

الجبائية هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة
قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله تعالى مريد بتلك الارادة
موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة فناء العالم والله تعالى
متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك
الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الاخرة
والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مومن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد
في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله لمن يكلفه اي للمكلف اكمال
عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو
اصلح له والانبياء معصومون وشارك ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة
اباهاشم ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حالة
توجب العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به

البهشمية

ويجوز الايلام للعوض البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان
استحقاقه الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع

والكلية

والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصح
اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة
الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب
ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل وان الله تعالى احوال لا معلومة
ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا تناقض اذ لا معنى
لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس
معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة لا سبيل اليه الفرقة الثانية من فرق
الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله
بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده
وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم
اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية
وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت
الاله حقا فنفاه علي الى المداين وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في
اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من
اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة قال ابن سبا
فانه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب
والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا وهؤلاء
يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين الكاملية قال ابو
كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح
عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى اخر وقد يصير في شخص نبوة

الفرقة الثانية الشيعة

السبائية

بنان صح

البنانية

بعد ما كان في شخص اخر امامه البنانيه قال ابن سمعان التميمي النهدي اليمني الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد ابن الحنفيه ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان المغيره قال مغيره بن سعيد العجلي ان الله جسم على صوره انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمه ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل من عرقه بحران احدهما ملح مظلم والاخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزعه اي انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون مع اله اخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار اي الكفار من المظلم والايمان اي المومنون من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامه على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافه بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الايه نزلت في حق ابي بكر وعمر وهولاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يومر بالخروج وقيل المغيره فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال اخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به الجناحيه قال عبد الله بن معاويه بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في ادم ثم شيث ثم الانبياء والائمه حتى انتهت

الجناحيه

انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله
الله حي مقيم بجبل صفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر
والميتة والزنا وغيرها المنصورية هو ابو منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد بن
الباقر فلما تبرا منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن
الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء
ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف
المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السما ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان
قبل ادعاء الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا
والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد اي رجل امرنا ببغضه وهو ضده
اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فان
الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر
برجل منهم مقدار ترفع منه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة
الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر
الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرا منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه
قالوا الائمة الانبياء وابو الخطاب نبي فرضوا طاعته اي زعموا ان
الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة
الهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله اكبر لكن ابو الخطاب افضل منه
ومن علي وهو لا يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام
بعد قتله اي قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا
كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا

لا تغني واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيغ اي
ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا ان كل مومن يوحى اليه متمسكين بقوله
تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي من الله وفيهم اي ح
اصحاب بزيع من هو جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية
يرفعون الى الملكوت وقيل هو اى الامام بعد ابى الخطاب عمر بن بنان العجلي
الا انهم يموتون اى يقولون بذلك الغرابية قالوا محمد بعلي اشبه من
الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل
في تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره
فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل الذمية لقبوا بذلك لانهم ذموا
محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعوا الناس اليه فدعا لنفسه
وقيل بالهيتهما اى قال طائفة منهم بالهية محمد وعلي ولهم
خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية
خمسة اشخاص يسمون اصحاب العبا هما وفاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه
الخمسة شي واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية منهم على اخر
ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث الهشامية
اصحاب هشام بن الحكم وابن سالم الجوالقي قالوا ا
الله جسم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو
طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة
البيضا الصافية يتلالا من كل جانب وله لون وطعم
ورائحة ومجسة بفتح الميم وهي الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم

كانهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره
اى غير ذاته تعالى ويقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام
لولا ذلك لم يدل عليه ويعلم تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة
اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما على وجه
لا يفضل احدهما على الاخر وارادته تعالى حركة هى لا عينه ولا غيره لما مر
وانما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة
والصفة لا يوصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره لما مر والاعراض
لا تدل على البارى انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته
بفتح الميم وهى الموضع الذى يجسه ~~الطبيب وكانهم~~ ابانا والائمة معصومون
دون الانبياء لان النبى يوحى اليه فيتوب به الى الله بخلاف الامام فانه
لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان
له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء
ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما الزرارية
هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات الله تعالى وقبلها
اى قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون ح حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا
ولا بصيرا اليونسية وهو يونس بن عبد الرحمن القمى قال الله تعالى على
العرش يحمله الملائكة وهو اقوى منها اى من الملائكة ~~وهو اقوى منها~~
~~اى من الملائكة~~ مع كونه محمولا لهم كالكركى يحمله رجلاه وهو اقوى منهما
الشيطانية هو محمد بن نعمان الملقب بشيطان الطاق قال الله تعالى
نور غير جسمانى ومع ذلك هو على صورة انسان انما ~~يعلم~~ يعلم الاشياء

الزرارية

اليونسية

الشيطانية

المدينة اسم موضع عرق ... النبض

الرزامية

بعد كونها الرزامية قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع المفوضة قالوا فوض الله خلق الدنيا الى محمد اي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها وقيل فوض ذلك الى علي البدائية جوزوا البداء على الله اي جوزوا ان يريد الله تعالى شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه مالم يكن ظاهرا له وبداهة ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لم ينكر اما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على الائمة الا ترى ان النبي عليه السلام قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر الاسماعيلية ولقبوا السبعة الغالب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ومذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اول من الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالحرمية لاباحتهم

المفوضة

علي صح

البدائية

[illegible]رية

الاسماعيلية

لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع
اى الرسل سبعة آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد
المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون
شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى فى الدين
وهم متفاوتون فى الرتب امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة
الى دين الله وحجة يؤدى عنه اى عن الامام ويحمل عليه ويحتج به له وذو مصة
يمص العلم من الحجة اى ياخذه منه فهذه الثلثة ابواب وهم الدعاة
فاكبر اى داع اكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع ماذون ياخذ
العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم
والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له
فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصايد
حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب
الحق اداه المكلب الى الداعى الماذون لياخذ عليه العهود قال الآمدى
انما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصايد
على ما قاله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن
يتبعه اى الذى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهود وآمن وايقن بالعهد
ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا اذ كل الذى ذكرناه
كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب
السيارات وهى المدبرات امراذ كل منها سبعة كما هو المشهور
ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى فى الخروج باذربيجان

الخرمى بلد فى فارس فر

وبالمحمرة لتلبسهم الحمر في ايام بابك وتسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا او
او بالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه
وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد اسمعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرائع
لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام وتاويل
الشرائع على وجوه يعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا
ما كان عليه اسلافهم من الملل وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف
لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتاويل الشرائعهم الى ما يعود الى قواعد
ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطرابهم كلمتهم
ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم
في الدعوة واستدراج الطغام مراتب الرذق وهو تفرس حال المدعو
هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اى دعوة
ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اى في موضع فيه فقيه او متكلم
ثم التأنيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد
وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل
الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك في اركان
الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في اوايل
السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اى لم يجب احدهما
دون الآخر ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات
الركعات اى لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلثا وبعضها اثنين
الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء و
يطوون الجواب عنه ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط

وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق
والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم ياخذوا
من كل احد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حواله على الامام في حل
ما اشكل عليه من الامور التي الغاه اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى
من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقه اكابر الدين والدنيا
لهم حتى يزداد مبله الى ما دعاه اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها
ويسلمها المدعو ويكون سائقه له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينه
الى اسقاط الاعمال البدنيه ثم السلخ عن الاعتقادات الدينيه وفي اي حين اداءال
حال المدعو الى ذلك ياخذون في الاباحه والحث على استعمال اللذات وتاويل
الشرايع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون
عند غيبه الامام الذي هو الحجه والصلوة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول
بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء
سر من اسرارهم الى من ليس هو من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد
والزكوة تزكية النفس بمعرفه ما هم عليه من الدين والكعبه النبي والباب علي
والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الاساس والتلبيه اجابة الدعوة
والطواف بالبيت سبعة موالاة الائمة السبعة والجنه راحة
الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك
من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم
ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات
الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق

يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات
ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه
ابدع بالامر العقل التام وبتوسيطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاق
النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان
الى الكمال ولن يتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت
حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط الطبايع العنصرية وبتوسط
البسايط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وانواع الحيوانات
وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله
بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي
ونفس ناقصة كلية يكون مصدرا للكاينات وجب ان يكون في العالم السفلي
السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس
ناقصة يكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس
الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي
هو وصي ناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك
تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان
قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح
جدد الدعوة على انه الحجة الذي يودي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان
عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن
الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع
على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية
والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت
ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات صاروا

الى صح

كل صح

وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله
من الشيطان واتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين
فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي جارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره
بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي وصفا
لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة
بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم
شجاع فهو امام كما مر واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن حسن
بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك وزعموا
انه لم يقتل اهو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب طالقان الذي اسر في ايام
المعتصم وحمل عليه الى محبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته
او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه
واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة
ثالثة وانكروا قتله السليمانية وهو سليمان بن جرير قالوا الامامة
شورى فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة
المفضول مع وجود الافضل ابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في
البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان
وطلحة والزبير وعائشة البترية وهو بتر الثومي وافقوا السليمانية
الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون
يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة
الا في مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا

وكفّروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه وابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من الرتب التي بعد جعفر الصادق اختلافات اوردناها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد في الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهي سبع فرق المحكّمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفّروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل الصلوة وصيام وفيهم قال النبي عم يحقر احدكم صلوته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لايجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غيّر السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوّزوا ان لايكون في العالم امام وكفّروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول ومن وقع فيما لايعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لايكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحدّه وكل ما ليس فيه حدّ فهو مغفور وقيل لا حرام الا فيما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرّما على طاعم الآية وقيل

الفرقة الثالثة الخوارج

المحكمة

نحو سبع

البيهسية

وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا وقالوا اطفال كاباۤئهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اى السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد في افعال العباد

الازارقة

الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذى انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو انزل في شانه الذى ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله ولذلك قال مفتى الخوارج وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة من تقى ما اراد بها الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا اني لأذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفرت الصحابة اى عثمان وطلحة والزبير وعبد الله بن عباس وساير المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونساۤئهم ولا رجم على الزانى المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن ولا حد للقذف على النساء اى القاذف ان كان امراة لم تحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهى للمذكر بين قال الآمدى اسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امراة يحد قاذفها فهذا اظهر واطفال المشركين في النار مع اباۤئهم ويجوز نبى كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر

النجدات

النجدات هو نجدة بن عامر النخعى الحنفى منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساۤءهم

ونكحوا من قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة
اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم
بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما
معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به
الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور
فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام
بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا ارادوا
ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم
في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية

الصفرية

صفرية اصحاب زياد بن الاصفر
يخالفون الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم
في الدين وفي اسقاطهم الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم
ولم يقولوا بتخليدهم في النار وفي منع التقية في القول اي جوزوا التقية في
القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال
مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة
والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة اي المعتقدة لما هو دينهم
من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية

الاباضية

الاباضية هو عبد الله
بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة
اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام
الا معسكر سلطانهم وقالوا يقبل شهادة مخالفيهم على اوليائهم ومرتكب
الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة
قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى العالم بفناء اهل التكليف
ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار و
تعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول

بلا دليل

بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اى تردد وان ذلك جايز اولا
وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعا الاولى الحفصية هو
ابو حفص بن ابى المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك
معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه
من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية
يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبى من العجم بكتاب
يكتب فى السماء وينزل عليه جملة واحدة وترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة
فى القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت
او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب ابى الحارث الاباضى خالفوا الاباضية
فى القدر اى كون افعال العباد مخلوقة الله تعالى وفى كون الاستطاعة
قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله تعالى اى زعموا ان العبد
اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد
وهم آخر السبعة من فرق الخوارج زادوا على النجدات تبعدان وافقوهم فى مذهبهم
وجوب البراءة عن الطفل اى يجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ
ويجب دعاؤه اليه اى الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين فى النار وهم
عشر فرق الاولى الميمونية وهم ميمون بن عمران قالوا بالقدر اى اسناد الافعال
الى قدر العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر
ولا يريد المعاصى كما هو مذهب المعتزلة قالوا اطفال الكفار فى الجنة
ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات والاولاد الاخوة والاخوات
اى جوزوا نكاح البنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة
والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز
ان تكون قصة العشق قرآنا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن
ادرك وافقهم اى الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال
الكفار فى النار الثالثة منهم الشعيبية وهو شعيب بن محمد وهم كالميمونية

الحفصية
اليزيدية
الحارثية
العجاردة
الميمونية
الحمزية
الشعيبية

الشعيبية

الحازمية | في بدعتهم الا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية
وحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي لا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون
الخلفية | بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج
كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال
المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية هم على مذهب حمزة
الاطرافية | ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما
لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرفون لزومه من جهة العقل ووافقوا
اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الفعل الى القدرة العبد وفي بعض
المعلومية | النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة المؤثرة على العباد والسابعة المعلومية
هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن
المجهولية | لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق الله الثامنة المجهولية
مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه
الصلتية | فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصلتية
هو عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن
قالوا من اسلم واستجار بنا وليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا
الى الاسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين
الثعالبة | او المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا
او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلب بن عامر
قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد
البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة
الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها
الاخنسية | لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة اربعة فرق الاولى الاخنسية

الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم
بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر
الا من علم حاله من ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة
من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم المعبدية
هم معبد بن عبد الرحمن خالفوا القوم اي الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات
من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة
الشيبانية هم شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية
هم مكرم بن العجلي قالوا تارك الصلوة كافر بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على
سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة
وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته
لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار
اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها فكذا نحن فمن وصل الى حالة
الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه فاذن
فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق بضمها الى الست السابقة يصير
ست عشرة ويتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع
عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشر
اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فيكون الفرق
ح تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت
الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احد الاربعتين دون الاخرى تحكم
محض الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون
العمل عن النية اي يؤخرون في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي
اخره ومنه ارجئه واخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز

المعبدية

الشيبانية

المكرمية

اليونسية

العبيدية

الغسانية

اليونانية

لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هم يونس النمري قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها و ابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث ان الله خلق آدم على صورته الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء به من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري اهو الذي بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري هو هذه الشاة او غيرها فان القايل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي هذا القول عن مذهبه عن ابي حنيفة ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه لموافقة مذهب رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة وذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجيا او لانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء تاخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه اليونانية اصحاب يونان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس من الاعتقادية

من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان
وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي
وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص العفو عن كل
من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا عن النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا
بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر
اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي الافعال الى العباد والخروج من
حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا الثومنية اصحاب ابن معاذ
التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به
الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه اي ولا بعض ايمان و
كل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق
ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به النبي عم ومن تركها بنية القضاء
لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل واللطمة بل لانه دليل لتكذيبه وبعضه
وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالوا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة
الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الى الارجاء القدر كالصالحي
وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية
النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال
وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وهم موافقون المعتزلة
في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار
ووافقهم على ذلك ضرار ابن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث الاولى
البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب باي شيء
كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو
غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر الثالثة
المستدركة استدركوا عليهم اي على زعفرانية وقالوا انه اي كلام الله

اسناد

مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه فاولناه عاصله الصورة حكايته اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا

الفرقة السادسة من تلك الفرق الكبار والجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اى غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض يثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا يثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها فالله تعالى لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الآمدي لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم ويعز وهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف

الرابع منه قبل الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام وامو الهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يعبا به وتبالى بقوله فاقتصرنا على ما قاله بعضهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا العرش املا ام لا املاه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلف ابعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط اولا اي ليس متناهيا بل هو غير متناه في جميع الجهات وقالوا تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اي على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها اي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله تعالى ارساله لا غير اي لا يجوز ارسال غير الرسول وهو حينئذ اي حين اذ ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله اي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد اي لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الذر في الازل بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد من الذر حين قال تعالى الست بربكم وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الايمان الانبياء لا استوا الجميع في ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم في النار واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي صلى الله عليه وسلم فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل

السنه والجماعه ومذهبهم خال عن بدع هولا وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض
الغلاه القايلين بقدمه ووجود الباري خلافا للباطنيه حيث قالوا لا موجود ولا معدوم
وانه لا خالق سواه خلافا للقدريه وانه قدم خلافا للمعتزله القايلين بانه لا يوصف
بالقدم متصف بالعلم والقدره وساير صفات الجلال خلافا لنفاه الصفات
لا شبيه له خلافا للمشبهه ولا ضد له ولا ند خلافا للخابطيه حيث اثبتوا الهين
ولا يحل في شي خلافا لبعض الغلاه ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكراميه
ليس في حيز ولا في جهه ولا يصح عليه الحركه والانتقال ولا الجهل والكذب
ولا شي من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئي للمومنين
في الاخره بلا انطباع ولا شعاع ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن غني لا يحتاج
في شي الى شي ولا يجب عليه شي ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله
ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد
ولا نهايه وله الزياده والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا
المجازاه والمحاسبه والصراط والميزان وخلق الجنه والنار وخلود اهل الجنه
فيها وخلود الكفار في النار وجواز العفو عن المذنبين والشفاعه حق وبعثه
الرسل بالمعجزات حق من ادم الى محمد عليهم السلام واهل بيعه الرضوان تحت الشجره
واهل بدر من اهل الجنه والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضليه بهذا الترتيب ولا يكفر
احد من اهل القبله الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوه
او انكار لما علم مجيه عليه الصلوه والسلام به ضروره او انكار لمجمع عليه كاستحلال المحرمات
التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضروره من الدين فذلك ظاهر
داخل فيما تقدم ذكره والا كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا
ففيه خلاف واما ما عداه فالقايل به مبتدع غير كافر وللفقها في معاملتهم خلاف
هو خارج عن فننا هذا قال المصنف ولكن هذا اخر الكلام من كتاب المواقف

قانيه

وسر

ونسال الله ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهدايه ويعصمنا
عن الغوايه ويوفقنا للاقتدا رسول الله واصحابه والتابعين
له باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو
والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته وانه هو الغفور الرحيم والجواد
الكريم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن
توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير
دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين
في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسوله وما يمكن ان
يتمسك به في دفعها من الاجوبه نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا
لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين تم والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين وسلم
تسليما كثيرا الى يوم الدين امين امين امين

م م
م

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد والمنة وعلى نبيك الصلاة والتحية

اذا قلت بكلام ان كنت ناقلا فنطلب
الصحة او مدعيا فالدليل ولا يمنع
النقل والمدعي الا مجازا اذ المنع طلب
الدليل عنه على مقدمة منه فاذا اشتغلت
به منع منعا مجردا او مع السند ولا
يدفع السند الا اذا كان مساويا
او نقض بالتخلف او عورض
بدليل الخلاف ففي الصورتين صرت

مانعا

مانعا بان يقول الله تعالى متكلم
بكلام ازلي ناقلا من المقاصد او مدعيا
بدليل انه اسند اليه وكلم الله موسى
تكليما فيمنع لجواز المجاز فيدفع
بالاصل او ينقض بالخلق فيمنع مستندا
بانه حقيقي او يعارض بانه تأديه الحروف
فيمنع بان يقال لا نسلم ان الكلام مركب
من الحروف مستندا بانه ان الكلام لفي
الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا تمت الرسالة العضدية ... والله اعلم
منقول من املاء ... مدرس ... العجمي

وهذه الحواشي المكتوبة على هذه الرسالة من فوائد ... الاسلام حقا
وامام المسلمين ... محسن ... العجمي ... اعلاه ... عليا ... كا ...
... حمله ... عنه



